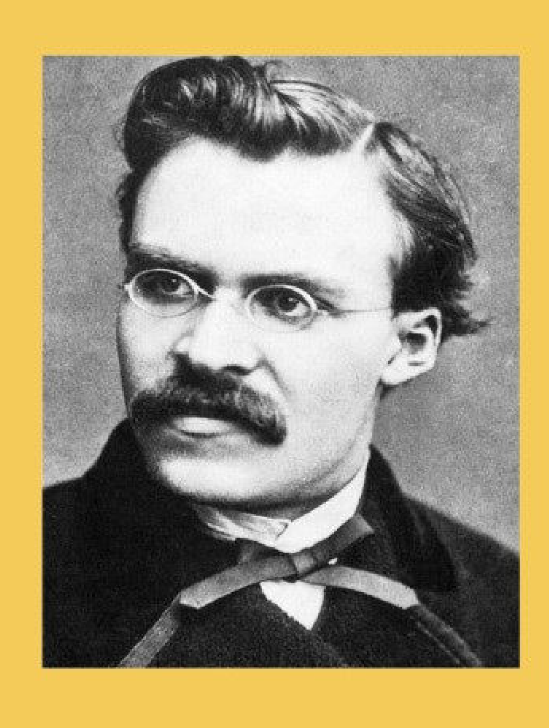
FRIEDRICH NIETZSCHE

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento





El fragmentario ensayo de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es uno de esos raros textos filosóficos que entendidos y no entendidos en la materia coinciden en calificar de deslumbrantemente originales. Su autor lo compuso aún no cumplidos los treinta, en el verano de 1873. Pero el manuscrito no rebasó apenas el círculo de los amigos y permaneció largo tiempo inédito, viendo la luz por vez primera después del fallecimiento del pensador.

Durante la primera mitad del siglo XX prevaleció entre lectores y comentaristas, incluidos los ideólogos nazis, la imagen del Nietzsche de última época, de perfil más bien profético-religioso, que se inicia con la magna obra *Así habló Zaratustra*. Pero después de la Segunda Guerra Mundial, ya entrados los años cincuenta, volvió a emerger en Europa el perfil, ya entrevisto por Lou Salomé, de un Nietzsche intelectualista, librepensador e ilustrado, con visos positivistas, que se interesa por el problema de la verdad y la crítica del conocimiento y se manifiesta en la trilogía, aparecida en la década de 1880, *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *Gaya ciencia*.

Pero con entera independencia de su circunstancia histórica y del lugar que ocupa en la trayectoria intelectual de Nietzsche, este fragmento merece ser leído por sí mismo, por la originalidad de su visión, el brillo de sus imágenes y la facilidad retórica de sus argumentos y porque nos muestra algunas de las más hondas intuiciones de su autor, quien ejercita ya aquí, con la misma maestría que en sus obras de madurez, el análisis genealógico del sentimiento, el arte por él inventado de desenmascarar las ocultas raíces emotivas de nuestras actitudes y juicios de valor que luego cultivaría el psicoanálisis y más recientemente Michel Foucault quiso radicalizar.



Friedrich Nietzsche

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento

ePub r1.0
Titivillus 26.03.2024

Título original: *ber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*
Friedrich Nietzsche, 1873

Traducción de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: Luis Manuel Valdés
Traducción y notas de *Sobre el pathos de la verdad*: Luis E. de Santiago Guervós
Traducción de *La leyenda de Edipo*: Joan B. Llinares
Traducción de *Más allá del bien y del mal* y de *Primer ditirambo dionosíaco*: Manuel Garrido
Traducción de *La voluntad de ilusión en Nietzsche*: Teresa Orduña

Adaptación de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1



Índice de contenido

I
Friedrich Nietzsche

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral

Una máscara del joven Nietzsche que hoy volvemos a visitar

> Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo…
>
> F. NIETZSCHE, *Verdad y mentira en sentido extramoral*

El fragmentario ensayo de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es uno de esos raros textos filosóficos que entendidos y no entendidos en la materia coinciden en declarar interesantes. Su autor lo compuso, aún no cumplidos los treinta, en el verano de 1873 dictándoselo a un amigo suyo, el joven Carl von Gersdorff. Las dos hadas madrinas de Nietzsche, Cosima Liszt, esposa del músico Ricardo Wagner, y la aristocrática y avanzada feminista de la cultura Malwida von Meysenbug, se aprestaron a leerlo y discutirlo. Pero el manuscrito no rebasó apenas el círculo de los amigos y permaneció largo tiempo impublicado. De hecho, sólo vio la luz por vez primera en 1903, tres años después del fallecimiento de su autor.

Pero con entera independencia de su circunstancia histórica y del lugar que ocupa en la trayectoria intelectual de Nietzsche, este fragmento merece ser leído por sí mismo, y no sólo por la originalidad de su visión, el brillo de sus imágenes y la facilidad retórica de sus argumentos, sino también porque nos muestra algunas de las más hondas intuiciones y de las más insistentes obsesiones de Nietzsche, quien ejercita ya aquí, con la misma maestría que en sus obras de madurez, el análisis genealógico del sentimiento, el arte por él inventado de desenmascarar las ocultas raíces emotivas de nuestras actitudes y juicios de valor que luego cultivaría el psicoanálisis y más recientemente Michel Foucault quiso radicalizar.

El origen metafórico del lenguaje y del conocimiento

El fragmento *Sobre verdad y mentira* consta de dos secciones o capítulos, el primero dedicado a la crítica del lenguaje y de la idea de verdad y el segundo, más breve, a la importancia de la creación artística.

El párrafo inicial, aparatosamente solemne e irónico a la vez, esboza un retrato de la condición humana en el que se subraya la efímera irrelevancia del animal cognitivo en el cosmos y su necesidad biológica de fingir para sobrevivir. Esta pintura le sirve al autor de punto de partida para sostener con la jactancia de un Epiménides la doble y provocativa tesis de que la verdad es una mentira colectiva y el impulso de verdad un olvido y represión inconsciente de esa mentira.

Por detrás del hecho empírico de la uniformidad social del lenguaje —que tan enfáticamente subrayaría ya en pleno siglo XX el filósofo analítico Quine— y por detrás de nuestro íntimo sentimiento del deber de ser veraces, Nietzsche formula una doble denuncia. En primer lugar observa que son sólo razones o necesidades de utilidad social —un consenso o contrato a la manera de Rousseau, o mejor de Hobbes — las que dan lugar a la codificación social del lenguaje y a que la sociedad premie la verdad y penalice la mentira. Pero esa codificación, insiste Nietzsche, es doblemente ficticia, pues no sólo dimana de una convención de grupo, sino que tiene por base el vacío, la radical falta de conexión que separa, en el origen del lenguaje y del conocimiento científico, a los estímulos flacos de las imágenes psíquicas, y a su vez a las imágenes, que son internas, de las palabras, que son externas:

> entre el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, sino a lo sumo un extrapolar abusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje extraño, para lo que se necesita una fuerza mediadora.

Esa fuerza mediadora es para Nietzsche nuestra fantasía. Él sostiene que la fuente original del lenguaje y del conocimiento no está en la lógica («el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico»), sino en la imaginación, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, analogías y modelos. El colosal edificio de la ciencia se alza sobre las arenas movedizas de ese origen. Algo de esto es lo que quiso decir Ortega al definir al hombre como *animal* fantástico**[1]**. Y ése es uno de los asertos capitales del fragmento *Sobre verdad y mentira* contenidos en este famoso pasaje en el que, salvando las diferencias propias del estilo y el instrumental ictérico del filólogo profesional que era entonces Nietzsche, comentadores contemporáneos han señalado un anticipo de los desmitificadores análisis wittgensteinianos del lenguaje, tomo también un paralelo del símil establecido por el joven Marx entre el dinero y el concepto:

> ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos. En resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

Estos supuestos dan la clave de la respuesta de Nietzsche a la pregunta por el impulso a la verdad. Por razones de seguridad social, el hombre ha adquirido el compromiso moral de «mentir gregariamente», pero con el tiempo y el uso inveterado

> se olvida de… su situación…; por tanto, miente… inconscientemente *[unbewusst]* y en virtud de hábitos seculares — y precisamente en virtud de esta inconsciencia *[Unbewusstheit]…* de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad.

Al afirmar que el impulso a la verdad tiene su raíz en la inconsciencia, en el *olvido* de que el concepto es el *residuo de una metáfora,* Nietzsche sitúa este

freudiano diagnostico «más allá de la verdad y la mentira», en un plano que no es moral sino natural, anterior y exterior a la ética, y por ende *extramoral*. Pero la teoría nietzscheana de la verdad como mentira confortable conscientemente admitida implica el mensaje —apuntado por él en la imagen del individuo que se sueña cabalgando a lomos de un tigre— de que la vida humana es radicalmente inconfortable. Este es su sello trágico.

La paradoja de Nietzsche: una breve digresión. Nietzsche no tiene el menor empacho en reconocer que la teoría del lenguaje y del conocimiento que propone en su ensayo es escandalosamente incompatible con el pensamiento académico tradicional. Este pensamiento se basa en la clásica doctrina realista de la verdad como correspondencia del sujeto cognoscente con el objeto conocido, según la cual el objeto imprime su huella en el sujeto. Nietzsche refuta esa doctrina repitiendo un argumento manejado por el escepticismo de todos los tiempos, al alegar que una correspondencia de semejante jaez sólo podría ser verificada si nos estuviera permitido situarnos fuera de nuestro propio conocimiento para poder compararlo con la realidad, lo cual parece a todas luces imposible.

Hay, sin embargo, una teoría alternativa de la verdad aportada por el pensamiento contemporáneo, la llamada concepción pragmatista o instrumentalista, que no se queda en el mero escepticismo y a la cual pueden ser reducidas, sin forzarlas demasiado, las alegaciones expuestas por Nietzsche en su ensayo *Sobre verdad y mentira*. Para esa teoría alternativa, defendida por instancias tan acreditadas como el utilitarismo inglés, el naturalismo evolutivo de Darwin o el pragmatismo norteamericano, nuestra inteligencia y nuestra actividad cognitiva son instrumentos de supervivencia cuyo criterio de verdad no reside en la adecuación o correspondencia del sujeto cognoscente con el mundo, sino en el éxito o utilidad que tiene para nosotros el resultado de sobrevivir en él merced a esa actividad.

Sobre la utilidad e incluso la necesidad social de la mentira se había manifestado medio siglo antes, con razones bastante dignas de consideración, el escritor y político francés Benjamin Constant en una famosa polémica que sostuvo con Kant. Si un hombre, alegaba Constant, llama a la puerta preguntando, con intención de matarlo, si está en mi casa un amigo que me acompaña, ¿cómo puede prohibirme la moral mentir para salvarlo? Pero Nietzsche va mucho más lejos que Constant en su defensa de la mentira y utiliza un lenguaje más provocativo y paradójico que nos trae a la memoria las antinomias de los antiguos griegos.

Esas antinomias, como por ejemplo la de Epiménides[2], eran paradojas lógicas, o si se quiere semánticas. A un nivel no lógico ni semántico, sino retórico o pragmático construyó Nietzsche su propia paradoja. Utilizando el lenguaje de la tradición, solemos convenir en que la mentira es lo contrario de la verdad, la contraverdad. Pero es por otra parte un hecho que, desde el punto de vista vital o práctico, la mentira no es menos útil que la verdad para sobrevivir, y en este sentido cabe decir que no es tanto su contraria como su afín, pues ambas, verdad y contraverdad, son armas de

supervivencia. Pero si, dando un paso más, se da por sentada la capital hipótesis nietzscheana de que nuestra fantástica capacidad de articular metáforas —la cual implica una radical ficción y por consiguiente una mentira— está en la base de nuestro lenguaje y de nuestro conocimiento, entonces se impone aceptar la paradójica conclusión de que la mentira, o lo que es lo mismo, *la contraverdad es* en muy buena parte *la verdad de la vida*, en la medida en que es condición esencial de la misma.

La importancia del arte

Si la primera parte del fragmento *Sobre verdad y mentira* es una crítica del lenguaje y la verdad científica, la segunda es, como ya he apuntado, una filosofía del arte como función metafórica. El «impulso hacia la construcción de metáforas», fundamental en el hombre, no se deja aplastar por la colosal «necrópolis de intuiciones» que es la ciencia, sino que busca «un nuevo campo en el mito y en el arte».

En 1872, un año antes de que compusiese este fragmento, publicó Nietzsche su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, que documenta mejor que ningún otro la poderosa influencia que ejercieron Schopenhauer y Wagner en su inicial pensamiento. Ambos genios, el viejo filósofo y el viejo músico, concebían al arte, especialmente la música, como una suerte de hechizo que nos redime de los dolores de la existencia. El segundo capítulo del ensayo *Sobre verdad y mentira* recoge también esta influencia. El arte, nos dice aquí Nietzsche, es como un sueño en vigilia que, al igual que el mito, arroja nueva luz sobre el mundo. Y por virtud del arte

> el intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre de su esclavitud habitual y celebra sus saturnales.

En el debate entre abstracción e imaginación, entre filosofía y arte, el joven Nietzsche había optado claramente por el irte en su *Nacimiento de la tragedia*. En el segundo capítulo de este ensayo póstumo parece volver a hacerlo, aunque ahora algo menos enfáticamente. El párrafo final de dicho capítulo se oc upa de la distinción entre el «hombre racional» y el «hombre intuitivo», a propósito de la cual leemos que ambas figuras usan de la ficción, si bien la máscara del poeta trágico, que finge pasión, se le antoja a Nietzsche estar más cerca de la vida que la máscara del filósofo estoico, que finge impasibilidad.

Las nuevas visitas al ensayo Sobre verdad y mentira

Dos de las mujeres que mejor conocieron a Federico Nietzsche fueron su amiga Lou Salomé y su hermana Elisabeth, y cada una de ellas escribió, andando el tiempo, un memorable libro sobre él de muy diverso significado y de contrapuesta

orientación[3]. De la lectura del libro escrito por Lou se desprende una preferencia por el Nietzsche librepensador e ilustrado, con visos positivistas, que se interesa por el problema de la verdad y la crítica del conocimiento y se manifiesta en la trilogía de obras suyas escritas al filo del año 1880: *Humano demasiado humano* (1878-1880), *Aurora* (1881) y *Gaya ciencia* (1882). La hermana del filósofo prefirió primar, por el contrario, al Nietzsche de última época, de perfil más bien profético-religioso y obsesionado por la crítica de los valores, un perfil que se inicia con la magna obra *Así habló Zaratustra* (1883-1886) y continúa con *Más allá del bien y del mal* (1886) y la *Genealogía de la moral* (1887), para culminar, según Elisabeth, en la obra póstuma, de hoy muy discutida autoría, *La voluntad de poder*.

Es un hecho que de esta dualidad de perfiles interpretativos, el Nietzsche intelectualista y crítico del conocimiento y el Nietzsche profeta y predicador de la transmutación de valores, le tocó en suerte prevalecer al segundo en el pensamiento alemán de la primera mitad del siglo XX, incluida su explotación ideológica por el régimen nazi. Después de la segunda guerra mundial y transcurrido un comprensible período de condena al silencio por su contaminación política, el pensamiento de Nietzsche volvió a despertar interés, ya entrados los años cincuenta, merced a los esfuerzos de autores como Kaufmann en Norteamérica y Schlechta en Alemania. Este último publicó una edición notablemente mutilada de las obras completas de Nietzsche privilegiando su dimensión crítica y epistemológica. Por otra parte fue en los años sesenta cuando tuvo lugar la aparición de la nueva y definitiva edición de las obras completas de Nietzsche, incluidas sus notas póstumas, a cargo de los profesores italianos Colli y Montinari, que desmonta la interiormente extendida tesis de que el pensamiento maduro de Nietzsche culmina en el manipulado texto de *La voluntad de poder.* Nada de sorprendente tiene que fuese por entonces cuando empezó a cobrar nuevo predicamento el ensayo póstumo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* El marxista Habermas contribuyó, entre otros, en los años sesenta con un ensayo sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche. Y el anglosajón Breazeale reunió en un volumen publicado en los años setenta, la colección de escritos inéditos compuestos por el joven Nietzsche un siglo antes en torno al problema de la verdad. Para Montinari este es el eje sobre el cual pivota todo el pensamiento nietzscheano. Y el propio Nietzsche, para subrayar la unidad de su pensamiento, llegó a recordarle por carta a Brandes en 1888 —el último año en que conservó la lucidez mental y el primero de su fama internacional— que ya al principio de su carrera literaria había escrito este «secreto» ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

MANUEL GARRIDO

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral

1
[EL ORIGEN METAFÓRICO DEL LENGUAJE Y DEL CONOCIMIENTO]

[LA FÁBULA CIENTÍFICA DEL MUNDO]

Para orientación del lector, insertamos entre corchetes epígrafes que resumen el contenido.

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer[4]. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombres, el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos.

[EL ENGAÑO O ARTE DE FINGIR DEL INTELECTO HUMANO]

Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, por el contrario, sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing[5]. Ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación, niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los hace engañarse

sobre el valor de la existencia, puesto que aquél proporciona la más aduladora valoración sobre el conocimiento mismo. Su efecto más general es el engaño —pero también los efectos más particulares llevan consigo algo del mismo carácter—.

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el recurso merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad. Se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños; su mirada se limita a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibe «formas», su sensación no conduce en ningún caso a la verdad, sino que se contenta con recibir estímulos, como si jugase a tantear el dorso de las cosas. Además, durante toda una vida, el hombre se deja engañar por la noche en el sueño, sin que su sentido moral haya tratado nunca de impedirlo, mientras que parece que ha habido hombres que, a fuerza de voluntad, han conseguido eliminar los ronquidos. En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?

[EL PACTO SOCIAL HACIA LA UNIFORMIDAD DEL LENGUAJE]

En un estado natural de las cosas, el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto y la mayor parte de las veces solamente para fingir, pero, puesto que el hombre, tanto por la necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, precisa de un tratado de paz y, de acuerdo con este, procura que, al menos, desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*[6]. Este tratado de paz conlleva algo que promete ser el primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este

mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira. El mentiroso utiliza las designaciones válidas, las palabras, para hacer aparecer lo irreal como real; dice, por ejemplo, «soy rico» cuando la designación correcta para su estado sería justamente «pobre». Abusa de las convenciones consolidadas haciendo cambios discrecionales, cuando no invirtiendo los nombres. Si hace esto de manera interesada y que además ocasione perjuicios, la sociedad no confiará ya más en él y, por este motivo, lo expulsará de su seno. Por eso los hombres no huyen tanto de ser engañados como de ser perjudicados mediante el engaño; en este estadio tampoco detestan en rigor el embuste, sino las consecuencias perniciosas, hostiles, de ciertas clases de embustes. El hombre nada más que desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansia las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos. Y, además, ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?

[El olvido como causa inconsciente generadora del impulso a la verdad]

Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una «verdad» en el grado que se acaba de señalar. Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades. ¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón. ¡Cómo podríamos decir legítimamente, si la verdad fuese lo único decisivo en la génesis del lenguaje, si el punto de vista de la certeza lo fuese también respecto a las designaciones, cómo, no obstante, podríamos decir legítimamente: la piedra es dura, como si además captásemos lo «duro» de otra manera y no solamente como una excitación completamente subjetiva! Dividimos las cosas en géneros, caracterizamos el árbol como masculino y la planta como femenino: ¡qué extrapolación tan arbitraria! ¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una «serpiente»: la designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano. ¡Qué arbitrariedad en las delimitaciones! ¡Qué parcialidad en las preferencias, unas veces de una propiedad de una cosa, otras veces de otra! Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos

lenguajes. La «cosa en sí» (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. Se podría pensar en un hombre que fuese completamente sordo y jamás hubiera tenido ninguna sensación sonora ni musical; del mismo modo que un hombre de estas características se queda atónito ante las figuras acústicas de Chladni[7] en la arena, descubre su causa en las vibraciones de la cuerda y jurará entonces que, en adelante, no se puede ignorar lo que los hombres llaman «sonido», así nos sucede a todos nosotros con el lenguaje. Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas. Del mismo modo que el sonido configurado en la arena, la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido. Por tanto, en cualquier caso, el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas.

Pero pensemos especialmente en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la «hoja», una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es «honesto». ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada «honestidad», pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por tanto, desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de «honestidad».

La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible. También la oposición que hacemos entre individuo y especie es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan demostrable como su contraria.

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.

No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos. Ciertamente, el hombre se olvida de que su situación es ésta; por tanto, miente de la manera señalada inconscientemente y en virtud de hábitos seculares —y precisamente en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad—. A partir del sentimiento de estar comprometido a designar una cosa como «roja», otra como «fría» y una tercera como «muda», se despierta un movimiento moral hacia la verdad; a partir del contraste del mentiroso, en quien nadie confía y a quien todo el mundo excluye, el hombre se demuestra a sí mismo lo honesto, lo fiable y lo provechoso de la verdad. En ese instante, el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones; generaliza en primer lugar todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción. Todo lo que eleva al hombre por encima del animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, de la capacidad de disolver una figura en un concepto. En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contrapone al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida

regularidad de un *columbarium* romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad peculiares de la matemática. Aquel a quien envuelve el hálito de esa frialdad, se resiste a creer que también el concepto, óseo y octogonal como un dado y, como tal, versátil, no sea más que el residuo de una metáfora, y que la ilusión de la extrapolación artística de un impulso nervioso en imágenes es, si no la madre, sí sin embargo la abuela de cualquier concepto. Ahora bien, dentro de ese juego de dados de los conceptos se denomina «verdad» al uso de cada dado según su designación; contar exactamente sus puntos, formar las clasificaciones correctas y no violar en ningún caso el orden de las castas ni la sucesión jerárquica. Así como los romanos y los etruscos dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y conjuraban en ese espacio así delimitado, como en un *templum*, a un dios, cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por mor de la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente en su propia esfera. Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento una catedral de conceptos infinitamente compleja: ciertamente, para encontrar apoyo en tales cimientos debe tratarse de un edificio hecho como de telarañas, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento. Como genio de la arquitectura el hombre se eleva muy por encima de la abeja: ésta construye con la cera que recoge de la naturaleza; aquél, con la materia bastante más delicada de los conceptos que, desde el principio, tiene que fabricar por sí mismo. Aquí él es acreedor de admiración profunda —pero no ciertamente por su inclinación a la verdad, al conocimiento puro de las cosas—. Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, a continuación la busca en ese mismo sitio y, además, la encuentra, no hay mucho de qué vanagloriarse en esa búsqueda y ese descubrimiento; sin embargo, esto es lo que sucede con la búsqueda y descubrimiento de la «verdad» dentro del recinto de la razón. Si doy la definición de mamífero y a continuación, después de haber examinado un camello, declaro: «he aquí un mamífero», no cabe duda de que con ello se ha traído a la luz una nueva verdad, pero es de valor limitado; quiero decir; es antropomórfica de cabo a rabo y no contiene un solo punto que sea «verdadero en sí», real y universal, prescindiendo de los hombres. El que busca tales verdades en el fondo solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación. Del mismo modo que el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres y en conexión con su felicidad y con su desgracia, así también un investigador tal considera que el mundo en su totalidad está ligado a los hombres; como el eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre; como la imagen multiplicada de un arquetipo, el hombre. Su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata,

como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales lio son más que metáforas y las toma por las cosas mismas.

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo corno sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia; si pudiera saín, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su «consciencia de sí mismo». Le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la percepción correcta, es decir, con una medida de la que no se dispone. Pero, por lo demás, la «percepción correcta» —es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto— me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta estética, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño, para lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres ambas para poetizar e inventar. La palabra «fenómeno» encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico. Un pintor que careciese de manos y quisiera expresar por medio del canto el cuadro que ha concebido, revelará siempre, en ese paso de una esfera a otra, mucho más sobre la esencia de las cosas que en el mundo empírico. La misma relación de un impulso nervioso con la imagen producida no es, en sí, necesaria; pero mando la misma imagen se ha producido millones de veces y se ha transmitido hereditariamente a través de muchas generaciones de hombres, apareciendo finalmente en toda la humanidad como consecuencia cada vez del mismo motivo, acaba por llegar a tener para el hombre el mismo significado que si fuese la única imagen necesaria, como si la relación del impulso nervioso original con la imagen producida fuese una relación de causalidad estricta; del mismo modo que un sueño eternamente repetido sería percibido y juzgado como algo absolutamente real. Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esta metáfora.

Sin duda, todo hombre que esté familiarizado con tales consideraciones ha sentido una profunda desconfianza hacia todo idealismo de este tipo, cada vez que se ha convencido con la claridad necesaria de la consecuencia, ubicuidad e infalibilidad de las leyes de la naturaleza; y ha sacado esta conclusión: aquí, cuanto alcanzamos en

las alturas del mundo telescópico y en los abismos del mundo microscópico, todo es tan seguro, tan elaborado, tan infinito, tan regular, tan exento de lagunas; la ciencia cavará eternamente con éxito en estos pozos, y todo lo que encuentre habrá de concordar entre sí y no se contradirá. Qué poco se asemeja esto a un producto de la imaginación; si lo fuese, tendría que quedar al descubierto en alguna parte de la apariencia y la irrealidad. Al contrario, cabe decir por lo pronto que, si cada uno de nosotros tuviese una percepción sensorial diferente, podríamos percibir unas veces como pájaros, otras como gusanos, otras como plantas, o si alguno de nosotros viese el mismo estímulo como rojo, otro como azul e incluso un tercero lo percibiese como un sonido, entonces nadie hablaría de tal regularidad de la naturaleza, sino que solamente se la concebiría como una creación altamente subjetiva. Entonces, ¿qué es, en suma, para nosotros una ley de la naturaleza? No nos es conocida en sí, sino solamente por sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como sumas de relaciones. Por consiguiente, todas esas relaciones no hacen más que remitir continuamente unas a otras y nos resultan completamente incomprensibles en su esencia; en realidad sólo conocemos de ellas lo que nosotros aportamos: el tiempo, el espacio, por tanto, las relaciones de sucesión y los números. Pero todo lo maravilloso, lo que precisamente nos asombra de las leyes de la naturaleza, lo que reclama nuestra explicación y lo que podría introducir en nosotros la desconfianza respecto al idealismo, reside única y exclusivamente en el rigor matemático y en la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo. Sin embargo, esas nociones las producimos en nosotros y a partir de nosotros con la misma necesidad que la araña teje su tela; si estamos obligados a concebir todas las cosas solamente bajo esas formas, entonces no es ninguna maravilla el que, a decir verdad, sólo captemos en todas las cosas precisamente esas formas, puesto que todas ellas deben llevar consigo las leyes del número, y el número es precisamente lo más asombroso de las cosas. Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizará en ellas; sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número.

2

[La importancia del arte]

[El nuevo mundo del mito y el arte]

Como hemos visto, en la construcción de los conceptos trabaja originariamente el lenguaje; más tarde la ciencia. Así como la abeja construye las celdas y, simultáneamente, las rellena de miel, del mismo modo la ciencia trabaja inconteniblemente en ese gran *columbarium* de los conceptos, necrópolis de las intuiciones; construye sin cesar nuevas y más elevadas plantas, apuntala, limpia y renueva las celdas viejas y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese colosal andamiaje que desmesuradamente ha apilado y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico. Si ya el hombre de acción ata su vida a la razón y a los conceptos para no verse arrastrado y no perderse a sí mismo, el investigador construye su choza junto a la torre de la ciencia para que pueda servirle de ayuda y encontrar él mismo protección bajo ese baluarte ya existente. De hecho necesita protección, puesto que existen fuerzas terribles que constantemente le amenazan y que oponen a la verdad científica «verdades» de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas.

Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza. Busca un nuevo campo para su actividad y otro cauce y lo encuentra en el mito y, sobre todo, en el arte. Confunde sin cesar las rúbricas y las celdas de los conceptos introduciendo de esta manera nuevas extrapolaciones, metáforas y metonimias; continuamente muestra el afán de configurar el mundo existente del hombre despierto, haciéndolo tan abigarradamente irregular, tan inconsecuente, tan inconexo, tan encantador y eternamente nuevo, como lo es el mundo de los sueños.

[El hechizo del arte]

En sí, ciertamente, el hombre despierto solamente adquiere conciencia de que está despierto por medio del rígido y regular tejido de los conceptos y, justamente por eso, cuando en alguna ocasión un tejido de conceptos es desgarrado de repente por el arte llega a creer que sueña. Tenía razón Pascal cuando afirmaba que, si todas las noches nos sobreviniese el mismo sueño, nos ocuparíamos tanto de él como de las cosas que vemos cada día:

> Si un artesano estuviese seguro de que sueña cada noche, durante doce horas completas, que es rey, creo —dice Pascal— que sería tan dichoso como un rey que soñase todas las noches durante doce horas que es artesano.

La diurna vigilia de un pueblo míticamente excitado, como el de los antiguos griegos, es, de hecho, merced al milagro que se opera de continuo, tal y como el mito supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente desilusionado. Si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo las plazas de Atenas en un hermoso tiro —y esto el honrado ateniense lo creía—, entonces, en cada momento, como en sueños, todo es posible y la naturaleza entera revolotea alrededor del hombre como si solamente se tratase de una mascarada de los dioses, para quienes no constituiría más que una broma el engañar a los hombres bajo todas las figuras.

Pero el hombre mismo tiene una invencible inclinación a dejarse engañar y está como hechizado por la felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fuesen verdades, o cuando en una obra de teatro el cómico, haciendo el papel de rey, actúa más regiamente que un rey en la realidad. El intelecto, ese maestro del fingir, se encuentra libre y relevado de su esclavitud habitual tanto tiempo como puede engañar sin causar daño, y en esos momentos celebra sus Saturnales. Jamás es tan exuberante, tan rico, tan soberbio, tan ágil y tan audaz: poseído de placer creador, arroja las metáforas sin orden alguno y remueve los mojones de las abstracciones de tal manera que, por ejemplo, designa el río como el camino en movimiento que lleva al hombre allí donde habitualmente va. Ahora ha arrojado de sí el signo de la servidumbre; mientras que antes se esforzaba con triste solicitud en mostrar el camino y las herramientas a un pobre individuo que ansia la existencia y se lanza, como un siervo, en busca de presa y botín para su señor, ahora se ha convertido en señor y puede borrar de su semblante la expresión de indigencia. Todo lo que él hace ahora conlleva, en comparación con sus acciones anteriores, el fingimiento, lo mismo que las anteriores conllevaban la distorsión. Copia la vida del hombre, pero la toma como una cosa buena y parece darse por satisfecho con ella. Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones. No existe ningún camino regular que conduzca desde esas intuiciones a la región de los esquemas espectrales, las abstracciones; la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en metáforas rigurosamente prohibidas o mediante concatenaciones conceptuales jamás oídas, para corresponder de un modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de los antiguos límites conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición actual.

[EL HOMBRE RACIONAL Y EL HOMBRE INTUITIVO]

Hay períodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional el último como poco artístico el primero. Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad; aquél sin ver, como «héroe desbordante de alegría», esas necesidades y tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza. Allí donde el hombre intuitivo, como en la Grecia antigua, maneja sus armas de manera más potente y victoriosa que su adversario, puede, si las circunstancias son favorables, configurar una cultura y establecer el dominio del arte sobre la vida; ese fingir, ese rechazo de la indigencia, ese brillo de las intuiciones metafóricas y, en suma, esa inmediatez del engaño acompañan todas las manifestaciones de una vida de esa especie. Ni la casa, ni el paso, ni la indumentaria, ni la tinaja de barro descubren que ha sido la necesidad la que los ha concebido: parece como si en todos ellos hubiera de expresarse una felicidad sublime y una serenidad olímpica y, en cierto modo, un juego con la seriedad. Mientras que el hombre guiado por conceptos y abstracciones solamente conjura la desgracia mediante ellas, sin extraer de las abstracciones mismas algún tipo de felicidad; mientras que aspira a liberarse de los dolores lo más posible, el hombre intuitivo, aposentado en medio de una cultura, consigue ya, gracias a sus intuiciones, además de conjurar los males, un flujo constante de claridad, animación y liberación. Es cierto que sufre con más vehemencia cuando sufre; incluso sufre más a menudo porque no sabe aprender de la experiencia y tropieza una y otra vez en la misma piedra en la que ya ha tropezado anteriormente. Es tan irracional en el sufrimiento como en la felicidad, se desgañita y no encuentra consuelo. ¡Cuán distintamente se comporta el hombre estoico ante las mismas desgracias, instruido por la experiencia y autocontrolado a través de los conceptos! El, que sólo busca habitualmente sinceridad, verdad, emanciparse de los engaños y protegerse de las incursiones seductoras, representa ahora, en la desgracia, como aquél, en la felicidad, la obra maestra del fingimiento; no presenta un rostro humano, palpitante y expresivo, sino una especie de máscara de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando todo un nublado descarga sobre él, se envuelve en su manto y se marcha caminando lentamente bajo la tormenta.

Apéndice

La ruta mental de Nietzsche

Federico Nietzsche ha sido, como Marx, Freud o Einstein, uno de los principales pilares en que se asentó el pensamiento del pasado siglo veinte. Nació el año 1844 en la pequeña y rural población sajona de Röcken, en los alrededores de Leipzig. Era hijo y nieto de pastor luterano y su familia, acendradamente religiosa, lo consideraba destinado —y él mismo así lo creía— a ejercer de mayor el oficio de su padre. La temprana muerte de éste marcó cruelmente la infancia del pequeño, que creció rodeado de mujeres, su madre, su hermana Elisabeth y dos tías maternas.

El adolescente Nietzsche cursó estudios medios en la privilegiada escuela-internado de Pforta, donde se despertó su afición por la poesía y la música. En 1864 inició estudios do teología y filología clásica en la universidad de Bonn, desde donde se trasladó al siguiente año, 1865, a la de Leipzig, siguiendo los pasos de su maestro, el prestigioso filólogo Ritschl En ese mismo año leyó allí Nietzsche el libro de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*, que lo fascinó Para entonces había abandonado ya los estudios de teología y se había distanciado de la religión cristiana, con el consiguiente escándalo y dolor de sus familiares. Sus escritos juveniles, algunos de ellos autobiográficos, distan de presagiar la genialidad de sus obras maduras. Pero todos sus conocidos quedaron no mucho después literalmente pasmados al enterarse en 1869 de que Nietzsche, sin haber cumplido aún los veinticinco, acababa de ser nombrado catedrático para enseñar filología clásica en la universidad suiza de Basilea.

Los primeros años de profesor en Basilea

Profesionalmente filólogo y vocacionalmente filósofo, Nietzsche se consideraba a sí mismo —y lo era en realidad— una suerte de centauro espiritual, pues simultaneaba la pasión por la creación artística con la pasión por el oficio de pensar Lo confortaba sentirse arropado externamente en el ámbito universitario por su promotor académico Ritschl, e interiormente por el espíritu de dos grandes genios, el ya fallecido filósofo Schopenhauer y el músico Wagner, por entonces en el apogeo de su fama, quien teniendo edad para ser su padre le otorgó a Nietzsche íntima amistad y le abrió las puertas de su villa de Tribschen, en la vecina Lucerna.

El encuentro con Dionisos. La comprensión del mundo clásico griego y la tarea de diseñar una cultura alemana a la altura de su tiempo mantuvieron obsesivamente en vilo al joven profesor en aquellos iniciales y felices años de la década de los lenta en Basilea. Su principal hallazgo de aquella época fue lo que él denominó «la visión

dionisíaca del mundo», fundamentalmente expuesta en su primer y polémico libro *El nacimiento de la tragedia* (1872), después de haberlo sido en brillantes artículos.

Para los amantes del clasicismo, como Goethe o Winckelmann, y para el gremio filológico de entonces, la cultura helena era un paisaje de figuras perfectas, iluminado por la lux solar del dios Apolo. Nietzsche cambió revolucionariamente esa estampa apelando al mito trágico, cronológicamente anterior al clasicismo, de la religión órfica, cuyo dios, Dionisos, era el dios de la oscuridad, del dolor, del sexo y de la muerte. De la conjunción de ambas deidades, de la síntesis del luminoso principio apolíneo con el delirante principio dionisiaco, sostenía el joven profesor, surgió el teatro trágico, la máxima expresión del arte griego.

Catorce años después, en un ensayo de autocrítica antepuesto a la segunda edición (1886) de esta primeriza obra suya, Nietzsche resumió así esa provocativa aportación, poniendo ya en tela de juicio su inicial wagnerismo, pero volviendo a apelar

> a la buena y firme voluntad, mostrada por los antiguos helenos, de pesimismo, de mito trágico, de poner en imagen todo lo que hay de terrible, de perverso, de enigmático, de aniquilador, de fatal en el fondo de la existencia, —¿de dónde hubo de nacer entonces la tragedia? ¿Acaso del placer, de la fuerza de una salud exuberante, de una plenitud descomunal? ¿A dónde apunta esa síntesis de dios y macho cabrío en el sátiro? ¿Qué íntima vivencia, qué impulso hubo de arrastrar al griego a concebir como sátiro al poseído, al primitivo hombre dionisiaco? ¿Cómo? ¿Y si los griegos, cabalmente en la opulencia de su juventud, alentaran la voluntad de lo trágico y fuesen pesimistas? ¿Y si, por usar una palabra de Platón, fuese cabalmente el delirio lo que propiciara las mayores bendiciones que vinieron a recaer sobre la Hélade? ¿Y si, por otra parte y a la inversa, los griegos, cabalmente en la época de su disolución y debilidad, hubieran ido tornándose cada vez más optimistas, más superficiales, más comediantes, y también más obsesionados por la lógica y la logificación del mundo, y por tanto, a la vez más «serenos» y más «científicos»?

El proyecto de una filosofía trágica. De acuerdo con la condición jánica de su mente, abierta a la vez al arte y a la filosofía, Nietzsche quiso completar su visión dionisíaca del arte griego como teatro trágico con otra correlativa, no menos ambiciosa, del pensamiento heleno también desde una perspectiva trágica. De hecho acarició y emprendió por aquellos mismos años el proyecto de otro libro, esta vez de tema más estrictamente filosófico, del que resta un conjunto disperso de impublicados ensayos. De ese conjunto son particularmente conocidos *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y *La filosofía en la época trágica de los griegos,* respectivamente compuestos por Nietzsche en 1873 y 1875.

Las Consideraciones intempestivas. El mencionado proyecto quedó interrumpido al sobrevenirle a su autor la idea, a la que Wagner no fue ajeno, de que era más conveniente para la promoción del joven profesor dirigirse al público con temas más actuales y más directamente polémicos, aunque fuesen más circunstanciales. A esa idea respondió Nietzsche con una serie de cuatro combativos ensayos, genéricamente titulados *Consideraciones intempestivas.* La primera *Consideración,* en la que su autor criticó ferozmente al teólogo librepensador David Strauss, apareció en 1873; al año siguiente publicó Nietzsche otras dos sobre el valor de la historia para la vida y sobre Schopenhauer; y en 1876 vio la luz una cuarta sobre Wagner.

La máscara ilustrada de un espíritu libre

Nietzsche solía decir que hay animales, como las serpientes, que necesitan cambiar periódicamente de piel. Análogamente se vislumbra de vez en cuando en él un cambio de personalidad o de carácter, un trueque de máscara, por decirlo en lenguaje teatral. Muchos opinan que el año 1878 marca un antes y un después en su vida intelectual con la aparición de la primera parte de *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres.* La nueva obra documenta un importante cambio o metamorfosis de su autor, que ha dejado de ser un escritor más o menos académico, un novel dependiente de vetustos genios ya consagrados, para tornarse en un librepensador de primera línea cuya independencia es absoluta. Como hicieron Ludwig Wittgenstein medio siglo después y Heráclito más de dos mil años antes, Nietzsche utiliza ahora el estilo aforístico. Y desde el punto de vista del contenido, trueca el predominio de la inspiración artística por el de la científica, la máscara del arte por la de una ciencia cultivada al modo más o menos positivista de los pensadores ilustrados. No en vano dedicó la primera edición de este libro al gran pensador ilustrado Voltaire, con ocasión de su centenario. Con *Humano, demasiado humano*, comentaría más tarde Nietzsche, se consumó su aleja miento de Wagner y su real encuentro consigo mismo. A ello contribuyó notablemente la nueva amistad del filósofo con el judío Paul Rée, cinco años más joven que él y autor de un libro titulado *El origen de los sentimientos morales* (1877). Rée parece adelantarse al método nietzscheano de análisis genealógico de la moral, aunque en un sentido menos original y más dependiente de los enfoques de Darwin. «Réealismo» llamaría entusiástica y humorísticamente Nietzsche a la aportación de su amigo.

Una grave crisis de su delicada salud obligó a Nietzsche en 1879 a renunciar definitivamente a su docencia universitaria para subsistir en el futuro con una modesta pensión. A la nueva condición de pensador libre, añadiría en adelante la de escritor nómada, alternando su estancia en diversas ciudades de Italia, Suiza y Alemania.

En 1879 y en 1880 vieron la luz respectivamente un segundo y un tercer volumen de *Humano, demasiado humano,* luciendo el tercero el título especial de *El caminante y su sombra. Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882) son las dos rutilantes joyas que coronan el período ilustrado de Nietzsche.

EL VUELO CENITAL DE UN ÁGUILA ANGUSTIADA

Durante los años 1883-1887, vieron la luz las cuatro partes de la magna obra *Así habló Zaratustra* (1883-1885), seguidas de *Más allá del bien y del mal* (1886) y *La genealogía de la moral* (1887). La aparición del libro sobre Zaratustra estuvo precedida por el amargo episodio sentimental vivido por Nietzsche con la joven rusa Lou Salomé y Paul Rée, que lo dejó psicológica y moralmente destrozado[8]. Con ese

libro renace, como subrayaría el propio Nietzsche, la primacía de la inspiración artística en su pensamiento, en particular el espíritu de la música. El sabio persa Zaratustra o Zoroastro, inventor histórico de la doctrina del bien y del mal, y por tanto, de la moral, encarna aquí la estampa del solitario filósofo dionisíaco que desciende de la caverna en que medita acompañado de sus fieles animales, el águila y la serpiente, para predicar a los hombres la muerte de Dios, el advenimiento del superhombre, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo.

En las dos obras subsiguientes, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (1886) y *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1887), la filosofía crítica de la cultura de Nietzsche escala finalmente su polémica cumbre completando la crítica del conocimiento con la crítica radical de los valores. A la primera de esas obras la define Nietzsche como una «crítica de la modernidad», donde la telescópica mirada a lo lejos de Zaratustra es ahora reemplazada por el microscopio del análisis conceptual. Y en la segunda, implacable demolición en tres partes del platonismo vulgar o popular que es para Nietzsche el cristianismo, desaparece el estilo aforístico y retorna el discursivo.

En 1888, el último año de su producción intelectual, Nietzsche compuso con frenético ritmo cinco libros de tamaño menor. Estos no alcanzan el nivel de excelencia innovadora de los geniales volúmenes que les precedieron, pero sí su brillo; y no es imposible que formaran parte de planes más ambiciosos que Nietzsche no pudiera luego tener la oportunidad de llevar a término. A más de un crítico y más de un lector se les ha antojado apreciar en la euforia de sus páginas síntomas de desequilibrio mental. *El caso Wagner,* compuesto entre mayo y agosto de 1888, es un brillante panfleto dirigido contra el viejo maestro y amigo, fallecido cinco años antes; *El crepúsculo de los ídolos* —título paródicamente reminiscente del wagneriano *Crepúsculo de los dioses*— fue compuesto entre agosto y septiembre y enumera en doble lista, argumentándola, los grandes personajes históricos que Nietzsche repudia y los que exalta; *Ecee Homo,* compuesto en los meses de septiembre y octubre, es una formidable y admirable recapitulación autobiográfica de la vida y escritos de Nietzsche; *El Anticristo,* compuesto en septiembre, sintetiza la crítica nietzscheana del cristianismo; y *Nietzsche contra Wagner,* compuesto en diciembre, es una antología nietzscheana de pasajes antiwagnerianos. Del mismo año data la fantástica colección de nueve poemas, *Ditirambos dionisíacos*, en los que alienta el espíritu de Zaratustra[9].

El colapso de Turín

El 3 de enero de 1889 le sobrevino súbitamente a Nietzsche en Turín una crisis nerviosa que le arrebató el uso de la razón hasta su muerte en 1900. Circula la anécdota de que aquel día, mientras paseaba por una calle de la ciudad, lo conmovió el brutal castigo de un cochero a su caballo y se abrazó llorando al cuello del animal

para luego quedar exánime. Familiares y amigos lograron, no sin grandes dificultades, trasladarlo a una clínica psiquiátrica alemana. Los últimos años de su existencia los vivió Nietzsche pacíficamente recogido con su madre en Naumburg y, tras la muerte de ésta, en Weimar con su hermana Elisabeth, quien se haría cargo de la gestión editorial de su obra. Sin recuperar jamás la lucidez mental, el desdichado pensador conservó el don de improvisar al piano y repetía inocentes disparates, entre otros el de declarar que era español. «Piedad para el héroe» nos pide para este postrer episodio con feliz ocurrencia Giorgio Colli, corresponsable italiano con Mazzino Montinari de la hoy definitiva edición crítica de las *Obras Completas* publicadas y póstumas de Federico Nietzsche, cuya traducción íntegra está en marcha en Editorial léenos a cargo de Diego Sánchez Meca y su equipo de investigación de estudios nietzscheanos.

Cronología de la vida y la obra de Friedrich Nietzsche

1844-1857: Nacimiento e infancia

1844 Friedrich Nietzsche nace el día 15 de octubre en Röcken, una pequeña aldea sajona vecina de Leipzig, en el seno de una familia protestante acendradamente religiosa.

1846 Nace su hermana Elisabeth.

1848 Nace su hermano Joseph.

1849 Su padre Karl Ludwig, párroco luterano, muere víctima de un derrame cerebral a la temprana edad de treinta y siete años.

1850 Muere a los doce años su hermano Joseph. Su familia se traslada a la casa solariega paterna en Naumburg. El niño vivirá rodeado de su hermana, su madre y dos hermanas solteras de su padre.

1858-1868: Años de estudio: Pforta, Bonn y Leipzig

1858 Estudios de enseñanza media en el instituto de Pforta.

1864 Estudios de teología y filología clásica en la Universidad de Bonn.

1865 Siguiendo a su maestro, el filólogo Ritschl, Nietzsche se traslada a la Universidad de Leipzig, como estudiante de Filología Clásica.
Compra en la tienda de un anticuario el tratado de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Su lectura lo deja fascinado.

1866 Comienza su amistad con Erwin Rohde.
Lee la *Historia del materialismo* de Friedrich Lange.

1867 Inicia su servicio militar como artillero en Naumburg.

1868 En noviembre de este año tiene Nietzsche en Leipzig su primer encuentro con el músico Wagner.

1869-1877: Años de profesor en Basilea

1869 Por recomendación de Ritschl es nombrado profesor extraordinario de Filología Clásica en Basilea a la edad de veinticuatro años, antes incluso de terminar su doctorado.
Inicia íntima amistad con Richard Wagner y su esposa, Cosima Listz, frecuentando la residencia de ambos en Tribschen, en las afueras de Lucerna.

1870 Escribe el ensayo *El punto de vista dionisíaco*.

Es enfermero voluntario en la guerra franco-prusiana, pero trastornos digestivos lo dejan a los dos meses fuera de servicio.

1872 Aparece en enero su primer libro, *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música*, que acusa la honda influencia de Schopenhauer y Wagner, a quien se lo dedica. La demoledora crítica a los pocos meses del prestigioso filólogo Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf lo deja en una posición aislada en el gremio académico, a pesar de las respuestas de Wagner y Rohde en su defensa.

1873 Publica la primera de sus *Consideraciones intempestivas: David Strauss, el confesor y el escritor*.
Escribe el ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

1874 Publica dos nuevas *Consideraciones: De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* y *Schopenhauer como educador*.

1876 Publica la cuarta *Consideración, Richard Wagner en Bayreuth*.

1878-1888: Años de madurez y vida nómada

A) 1878-1882

1878 Publica *Humano, demasiado humano*, dedicado a la memoria de Voltaire; este libro marca su emancipación de la influencia de Wagner y el inicio de su período ilustrado, en el que predomina la inspiración científica sobre la artística como base de una cultura superior.

1879 Una crisis de salud lo obliga a renunciar a su docencia universitaria y resignarse a vivir con una modesta pensión. Publica la primera parte del segundo tomo de *Humano, demasiado humano*.
Comienza su vida trashumante de breves estancias en ciudades de Italia, Suiza, Francia y Alemania.

1880 Aparece *El caminante y su sombra*, que será la segunda parte del segundo volumen de *Humano, demasiado humano*.

1881 Aparece Aurora.

1882 Nietzsche publica la primera edición de *La gaya ciencia*. Amistad con Lou Salomé.

B) 1883-1888

1883 Durante el verano, en Sils Maria, Nietzsche publica la primera parte (escrita en sólo diez días) y también la segunda de *Así habló Zaratustra*.
Muere Richard Wagner.

1884 Aparece la tercera parte de *Así habló Zaratustra*.

1885 Por dificultades con su editor, Nietzsche se hace cargo de una edición privada, de unos cuarenta ejemplares, de la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*.

1886 Nietzsche publica *Más allá del bien y del mal*.
Prólogos a nuevas ediciones de *El nacimiento de la tragedia*; *Humano, demasiado humano* y *Aurora*.

1887 Nietzsche publica *Sobre la genealogía de la moral*.
Nueva edición de *La gaya ciencia* con un nuevo prefacio, un quinto libro y un apéndice de poemas.
Nietzsche publica *Himno a la vida*, obra musical para coro y orquesta con texto de Lou Salomé.

1888 Compone cinco breves libros: *El caso Wagner, El crepúsculo de los ídolos, El Anticristo, Ecce Homo* y *Nietzsche contra Wagner,* además de la colección de poemas *Ditirambos dionisíacos*. Estos poemas y *El caso Wagner* aparecen publicados ese mismo año.

1889-1900: INVALIDEZ Y MUERTE

1889 3 de enero. Nietzsche sufre una crisis nerviosa en Turín que lo deja mentalmente incapacitado para el resto de su vida. Trasladado a una clínica en Jena, pasó pronto a ser cuidado en Weimar por su madre y luego por su hermana, que se haría cargo de la gestión pública de los escritos nietzscheanos.

1900 25 de agosto. Nietzsche muere en Weimar.

Bibliografía

1. Obras de Nietzsche

La traducción íntegra de la edición definitiva alemana de las *Obras Completas*, publicadas y póstumas, dirigida por Colli y Montinari[10] está en marcha en la Colección Filosofía y Ensayo de Editorial Tecnos a cargo de Diego Sánchez Meca y su equipo de investigación de estudios nietzscheanos. En esta misma colección y a cargo también de Diego Sánchez Meca y su equipo han aparecido recientemente en edición completa en cuatro volúmenes los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche.

El lector puede encontrar la mayoría de los títulos publicados por Nietzsche como obras de bolsillo en diferentes editoriales españolas. El presente cuaderno inicia una serie escogida, con introducción y comentario, de los principales títulos de Nietzsche dentro de la colección «Los esenciales de la filosofía», en la que ya figuran *La genealogía de la moral*, edición de Diego Sánchez Meca, con traducción de José Luis López y López de Lizaga, 3.ª ed., Madrid, Tecnos, 2010; y *Sabiduría para pasado mañana. Antología de Fragmentos póstumos (1869-1889)*, edición de Diego Sánchez Meca, 2.a ed., Madrid, Tecnos, 2009.

2. Obras sobre Nietzsche

2.1. *Introducciones generales al pensamiento de Nietzsche*

NEHAMAS, Alexander: *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid, Turner, 2002.

NOLTE, Ernst: *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

SAFRANSKI, Rüdiger: *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2002.

SÁNCHEZ MECA, Diego: *Nietzsche: la experiencia dionisíaca del mundo*, 3.ª ed., Madrid, Tecnos, 2008.

2.2. *Sobre el problema de la verdad y la mentira en Nietzsche*

BREAZEALE, Daniel: *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, Humanities Press, Atlantic Highlands, Nueva Jersey, 1979. Recopilación de un conjunto de ensayos y fragmentos del joven Nietzsche sobre filosofía y verdad.

CONILL SANCHO, Jesús: *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*, 3.ª ed., Madrid, Tecnos, 2007. Uno de los mejores libros publicados sobre Nietzsche por un autor español.

CLARK, Maudemarie: *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, 1991.
NEHAMAS, Alexander: *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid, Turner, 2002.

II

Fragmentos paralelos de Nietzsche sobre el problema de la verdad

Sobre el *pathos* de la verdad

(1872)

El fragmento «Sobre el *pathos* de la verdad» es el primero de un conjunto de cinco ensayos con el título común *Cinco prefacios a cinco libros que no han sido escritos,* que Nietzsche ofreció a Cosima Listz, esposa de Wagner, como regalo de la Navidad de 1872. Antecede, por tanto, en un año al ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

El lector de este último apreciará en seguida los lugares paralelos. El pasaje, a la vez irónico y solemne, que cuenta la fábula del mundo es retóricamente ubicado como pórtico en *Sobre verdad y mentira* y como colofón en «Sobre el *pathos* de la verdad». En ambos ensayos recurren asimismo la metáfora de la condición humana como individuo que se sueña cabalgando sobre los lomos de un tigre y la tensión y el contraste entre la racionalidad del filósofo y la vitalidad del artista.

El *leit motiv* del fragmento «Sobre el *pathos* de la verdad» es la tragedia del filósofo, cuya más sublime pasión, según el análisis de Nietzsche, no escapa al engaño. La reflexión inicial sobre el nexo entre fama y afán de inmortalidad bien hubiera podido servir de inspiración a Unamuno en alguno de sus capítulos de *El sentimiento trágico de la vida.* Y la alusión central a Heráclito nos ayuda a entender la congenialidad del pensamiento de este gran presocrático con el de Nietzsche. Al revisar toda su obra en el ensayo autobiográfico *Ecce Homo,* compuesto en 1888, inmediatamente antes del colapso final, Nietzsche escribiría que de todas las grandes figuras de la historia del pensamiento la de Heráclito era la que se le antojaba más cercana, imaginándolo capaz de haber alcanzado, como Zaratustra, la visión del eterno retorno.

M. G.

Para la señora Cosima Wagner

Con sincera admiración y como respuesta a preguntas orales y epistolares.
Escrito con espíritu alegre en los días de Navidad de 1872.

Sobre el *pathos* de la verdad

Prólogo

[FAMA]

¿Realmente la fama es sólo el bocado más exquisito de nuestro amor propio[1]? —Como deseo ardiente está ligada, sin embargo, a los hombres más raros y a su vez a sus momentos más extraños. Estos son los momentos de las iluminaciones repentinas, en las que el hombre extiende su brazo en actitud imperativa como en la creación del mundo, sacando luz de sí mismo e irradiándola a su alrededor. Entonces se abrió paso en él la feliz certeza de que no se puede privar a la posteridad de aquello que le había elevado y arrebatado hasta lo más lejano, o sea, a la altura de este sentimiento *único*; el hombre reconoce la necesidad de su fama en la necesidad eterna para todos los hombres venideros de estas muy infrecuentes iluminaciones; la humanidad le necesita de cara al futuro y como aquel momento de la iluminación es la síntesis y quintaesencia de su ser más propio, cree que es inmortal, en cuanto hombre de ese momento, mientras que aparta de sí y deja que se marchite todo lo demás, como escoria, podredumbre, vanidad, animalidad, o pleonasmo.

[LA TERRIBLE LUCHA DE LA CULTURA]

Todo desaparecer y perecer lo miramos con desagrado, a menudo con estupor, como si experimentásemos en eso algo que en el fondo es imposible. Que un árbol alto se derrumbe nos disgusta, y que una montaña se desmorone nos atormenta. Cada Noche Vieja nos hace sentir el misterio de la contradicción entre ser y devenir. Pero el hecho de que un instante de suprema perfección cósmica desaparezca, por decirlo así, sin posteridad ni herederos, como un destello fugaz, ofende de la manera más fuerte al hombre moral. Su imperativo dice más bien: lo que existió *una vez*, para procrear de una manera más bella el concepto «hombre», debe también subsistir eternamente. La idea fundamental de la *cultura* es que los grandes momentos formen una cadena, que ellos, como una cordillera de montañas, unan a la humanidad a través de milenios, que para mí lo más grande de una época pasada sea también gran de y se cumpla la anhelada creencia del deseo de la fama.

Con la exigencia de que la grandeza debe ser eterna, se enciende la terrible lucha de la cultura; pues cualquier otra cosa que viva todavía grita ¡no! Lo habitual, lo pequeño, lo vulgar, llenando todos los Rincones del mundo, como aire terrestre pesado que estamos condenados todos nosotros a res pirar, humeando en torno a lo que es grande, se abalanza, obstaculizando, amortiguando, sofocando, perturbando, engañan do, sobre el camino que la grandeza debe recorrer para llegar a la inmortalidad. ¡Este camino pasa a través de cerebros humanos! A través de cerebros de seres miserables efímeros, como aquellos que, sometidos a estrechas necesidades, se encuentran una y otra vez ante las mismas carencias y se esfuerzan por dejar de sí la ruina durante un pequeño espacio de tiempo. Quieren vivir, vivir a toda costa. ¿Quién de entre ellos podría imaginar aquella difícil carrera de antorchas, gracias a la cual sólo puede sobrevivir lo que es grande? Y sin embargo siempre se vuelven a despertar algunos, y al contemplar aquella grandeza se sienten tan llenos de felicidad, como si la vida humana fuese una cosa magnífica y como si el fruto más bello de esta amarga planta consistiese en saber que una vez uno pasó a través de esta existencia con orgullo y estoicismo, otro con melancolía, un tercero con misericordia, pero todos dejan iras de sí *una* doctrina, según la cual esta existencia es vivida de la manera más bella por aquel que no le da mucha importancia. Si el hombre vulgar toma este lapso de tiempo en el ser con tan melancólica seriedad, aquellos supieron conseguir, en su viaje hacia la inmortalidad, una risa olímpica o al menos una burla sublime; a menudo descendían a su tumba con ironía pues ¿qué había en ellos que pudiera ser sepultado?

LOS *FILÓSOFOS*]

Los caballeros más temerarios de entre aquellos ávidos de lama, los que creen encontrar su blasón colgado de una constelación, hay que buscarlos entre los *filósofos*. Su modo de actuar no se dirige nunca a un «público», a excitar a las masas y al aplauso jubiloso de los contemporáneos; recorrer el camino en solitario es propio de su esencia. Su talento es el más raro y en un cierto sentido lo más antinatural en la naturaleza, y además excluyente y hostil incluso contra talentos semejantes. Los muros de su autosuficiencia deben ser de diamante, para que no sean ni derribados ni destruidos, pues todo se pone en movimiento contra ellos, hombre y naturaleza. Su viaje hacia la inmortalidad es más complicado y con más obstáculos que cualquier otro, y nadie, sin embargo, puede creer con más firmeza que el filósofo, que llegará por aquel camino a la meta, porque no sabe dónde tiene que apoyarse, a no ser sobre las alas ampliamente desplegadas de todas las épocas, pues el desprecio por lo presente y momentáneo reside en la naturaleza de la contemplación filosófica. El filósofo tiene la verdad; la rueda del tiempo puede rodar hacia donde quiera, pero nunca podrá escapar de la verdad.

[*HERÁCLITO*]

Es importante, respecto a tales hombres, saber que alguna vez vivieron. Nunca se podría imaginar, como vaga posibilidad, el orgullo del sabio *Heráclito*, que puede servirnos de ejemplo. Toda aspiración hacia el conocimiento parece en sí, en su esencia, insatisfecha e insatisfactoria; por eso nadie, a no ser que haya sido instruido por la historia, podrá creer en una autoestima tan regia, en una convicción tan ilimitada de ser el único pretendiente afortunado de la verdad. Tales hombres viven en su propio sistema solar; en éste es donde hay que buscarlos. También un Pitágoras y un Empédocles se consideraban a sí mismos con una estima sobrehumana, más aún, con un temor casi religioso, pero el lazo de la compasión, unido a la gran convicción de la transmigración de las almas y de la unidad de todos los seres vivientes, les condujo de nuevo hacia los otros hombres para salvarlos. Pero del sentimiento de soledad que embargaba al eremita del templo de Artemisa en Éfeso, sólo se puede presentir algo que paraliza en la más agreste desolación de la montaña. De él no emana ningún sentimiento prepotente de emociones compasivas, ningún deseo de querer ayudar y salvar: él es como un astro privado de atmósfera. Sus ojos, dirigidos ardientemente hacia dentro, miran solo aparentemente hacia fuera, gélidos y exánimes. Alrededor de él, directamente contra el baluarte de su soberbia, rompen las olas de la locura y del absurdo, con repugnancia aparta la mi rada. Pero también los hombres de espíritu sensible eluden una máscara trágica semejante; un ser así puede parecer más comprensible en un santuario apartado, en medio de las imágenes de los dioses, junto a una arquitectura fría y grandiosa. Entre los hombres, Heráclito fue algo inaudito; y cuando se le veía observando atentamente el juego de los bulliciosos niños, sin duda pensaba en lo que nunca pensó un mortal en ocasión semejante —en el juego del gran niño cósmico Zeus**[2]** y en la eterna broma de destrucción y nacimiento del mundo—. No tenía necesidad de los hombres, ni siquiera para su conocimiento; nada le importaba cuanto se podía preguntar de ellos, ni lo que otros sabios anteriores a él se habían esforzado en indagar. «Me busqué y me investigué a mí mismo»**[3]**, dijo usando las palabras con las que se designa la consulta a un oráculo: como si en él y en nadie más se cumpliese y consumase verdaderamente el principio délfico «conócete a ti mismo».

[HERÁCLITO Y LA VERDAD]

Pero lo que él escuchó de este oráculo lo consideró como sabiduría inmortal, digna de ser eternamente interpretada, en el sentido en el que son inmortales los discursos proféticos de la Sibila. Es suficiente para la humanidad futura: que ésta haga interpretar como máximas oraculares lo que él, como el mismo dios délfico, «ni dice ni oculta». Aunque el dios proporcione sus respuestas «sin risa, ornamentos y aromas de ungüentos», sino más bien con «la espuma en la boca», *deberá* atravesar

los milenios del futuro. Puesto que el mundo necesita eternamente la verdad tiene eterna necesidad de Heráclito, aunque Heráclito no necesite del mundo. ¡Qué le importa *a él* su fama! «¡La fama entre los siempre efímeros mortales!», como exclama sarcásticamente. Esto significa algo para cantores y poetas, también para los que antes que él fueron reconocidos como «sabios» varones —éstos pueden ingerir el más sabroso bocado de su amor propio, pero para él este alimento es demasiado vulgar—. Su fama importa a los hombres, no a él; su amor propio es el amor a la verdad —y precisamente esta verdad le dice que la inmortalidad de la humanidad tiene necesidad do él, y no él de la inmortalidad del hombre Heráclito.

¡La verdad! ¡Ilusión apasionada de un dios! ¿Qué importa a los hombres la verdad?

¡Y qué era la «verdad» de Heráclito!

Y ¿dónde fue a parar? ¡Un sueño fugaz, borrado del semblante de la humanidad, junto con otros sueños! —¡Y no fue el primero!

[La fábula del demon]

De todo lo que nosotros con una vanidosa metáfora llamamos «historia universal», «verdad» y «fama», quizás un *demon* sin sensibilidad no sabría decir otra cosa que estas palabras:

> En algún apartado Rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el *conocimiento*. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal», pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras unas breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer[4].
>
> Y sucedió a tiempo: pues aunque se jactaron de haber conocido muchas cosas, finalmente se dieron cuenta con gran malhumor de que todo lo que habían conocido era falso. Perecieron, y al morir maldijeron la verdad. Esa fue la condición de estos animales desesperados que habían descubierto el conocimiento.

Esta sería la suerte del hombre, si fuese únicamente un animal cognoscente; la verdad lo empujaría a la desesperación y a la aniquilación; la verdad de estar condenado eternamente a la no-verdad. Al hombre, sin embargo, sólo le conviene la fe en la verdad que se puede alcanzar, la fe en la ilusión a la que se acerca confiado. ¿No vive en realidad *mediante* un continuo ser engañado?, ¿no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, más aún, lo que precisamente le es más cercano, por ejemplo, su propio cuerpo, del que solamente tiene una «conciencia» engañosa? Está encerrado en esta conciencia, y la naturaleza tiró la llave. ¡Ay de la funesta curiosidad del filósofo que desde el recinto de la conciencia quiera mirar un momento a través de una rendija hacia fuera y hacia abajo! Quizás tendrá entonces el presentimiento de cómo el hombre descansa sobre lo voraz, lo insaciable, lo repugnante, lo despiadado, lo homicida, en la indiferencia de su ignorancia, montado en sueños, por así decirlo, sobre los lomos de un tigre.

[ARTISTA *VERSUS* FILÓSOFO]

«Dejadle que siga montado», exclama el *arte*. «Despertarle», exclama el filósofo, en el *pathos* de la verdad. Pero él mismo se hunde, mientras cree sacudir al que duerme, en un mágico dueño todavía más profundo —quizás sueñe entonces con las «Ideas» o con la inmortalidad—. El arte es más poderoso que el conocimiento, porque *él* quiere la vida, mientras que el conocimiento alcanza como última meta sólo —la aniquilación.

La leyenda de Edipo[5]

(1872)

En uno de los párrafos finales —el penúltimo— del anteriormente reproducido fragmento «Sobre el *pathos* de la verdad» Nietzsche nos recuerda que es parte esencial de la condición humana «la verdad de estar condenado eternamente a la no-verdad» y habla de «la funesta curiosidad del filósofo», que osa mirar «desde el recinto de la conciencia» y «a través de una rendija» el horrible espectáculo de semejante condición:

> Esta sería la suerte del hombre, si fuese únicamente un animal cognoscente; la verdad lo empujaría a la desesperación y a la aniquilación; la verdad de estar condenado eternamente a la no-verdad. Al hombre, sin embargo, sólo le conviene la fe en la verdad que se puede alcanzar, la fe en la ilusión a la que se acerca confiado. ¿No vive en realidad *mediante* un continuo ser engañado? ¿no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, más aún, lo que precisamente le es más cercano, por ejemplo su propio cuerpo, del que solamente tiene una «conciencia» engañosa? Está encerrado en esta conciencia, y la naturaleza tiró la llave. ¡Ay de la funesta curiosidad del filósofo que desde el recinto de la conciencia quiera mirar un momento a través de una rendija hacia fuera y hacia abajo! Quizás tendrá entonces el presentimiento de cómo el hombre descansa sobre lo voraz, lo insaciable, lo repugnante, lo despiadado, lo homicida, en la indiferencia de su ignorancia, montado en sueños, por así decirlo, sobre los lomos de un tigre.

El mismo año de 1872, once meses antes de ofrecer a Cosima Liszt como regalo de Navidad el mencionado fragmento «Sobre el *pathos* de la verdad» había publicado Nietzsche su primer libro, *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música*. En el capítulo 9 de dicho libro encontramos una interpretación de la tragedia de Edipo, que bien vale la pena reproducir aquí como ilustración filológico-literaria de la idea, alimentada por el joven Nietzsche, de que el conocimiento de la verdad por parte del filósofo puede ser descrito como acto de rebeldía que implica la ruptura de un tabú natural.

M. G.

[EL MITO DE EDIPO PARECE QUERER INSINUARNOS QUE LA SABIDURÍA, Y PRECISAMENTE LA SABIDURÍA DIONISÍACA, ES UNA ATROCIDAD CONTRA NATURA]

A la figura con más sufrimientos de la escena griega, al desgraciado *Edipo*, Sófocles lo entendió como el ser humano noble que, a pesar de su sabiduría, está destinado al error y a la miseria, pero que al final ejerce a su alrededor mediante su enorme sufrimiento una fuerza mágica y benéfica, la cual continúa produciendo efectos después de haber él fallecido. El ser humano noble no peca, he aquí lo que el profundo poeta quiere decirnos: por su obrar acaso sucumban toda ley, todo orden natural, y hasta el mundo moral, pero precisamente por ese obrar se construye un círculo mágico más elevado de efectos, que fundan un mundo nuevo sobre las ruinas del viejo que ha sido derribado. Esto es lo que quiere decirnos el poeta, en cuanto es a la vez un pensador religioso […] ¡Edipo, el asesino de su padre, el esposo de su madre, Edipo, el adivino del enigma de la Esfinge! ¿Qué nos dice la misteriosa trinidad de estas acciones fatales? Hay una antiquísima creencia popular, especialmente persa, según la cual un mago sabio sólo puede nacer de un incesto: cosa que nosotros, con respecto a Edipo que adivina el enigma y que tiene por esposa a su madre, inmediatamente hemos de interpretar de la siguiente manera, que allí donde fuerzas vaticinadoras y mágicas deshacen el hechizo del presente y del futuro, la rígida ley de la individuación y, en general, la genuina magia de la naturaleza, allí antes ha de haber tenido lugar, como causa, una enorme infracción contra natura —como, en este caso, el incesto—; pues, ¿cómo se podría obligar a la naturaleza a entregar sus secretos a no ser mediante el hecho de que se le oponga victoriosamente resistencia, es decir, mediante lo innatural? Este conocimiento lo veo expresado en aquella horrorosa trinidad de fatalidades de Edipo: el mismo que adivina el enigma de la naturaleza —de aquella Esfinge perteneciente a dos especies— tiene que infringir también, como asesino de su padre y esposo de su madre, los órdenes más sagrados de la naturaleza. Más aún, el mito parece querer insinuarnos que la sabiduría, y precisamente la sabiduría dionisíaca, es una atrocidad contra natura, que aquel que mediante su saber precipita a la naturaleza en el abismo de la aniquilación, también ha de experimentar en si mismo la disolución de la naturaleza. «El aguijón de la sabiduría se vuelve contra el sabio; la sabiduría es una infracción de la naturaleza»: tales son las horribles sentencias que el mito nos grita: el poeta helénico, no obstante, toca, como lo hace un rayo de sol, la sublime y temible columna mnemónica del mito, de manera que éste inmediatamente comienza a sonar —¡con melodías sofocleas!

Más allá del bien y del mal,
preludio de una filosofía del futuro

(1886)

Tres fragmentos

A poco de aparecer *Más allá del bien y del mal* (1886), Nietzsche le comentó en carta a un viejo amigo y antiguo colega suyo, el historiador Burckhardt, que el recién publicado libro «dice las mismas cosas que mi *Zaratustra*, sólo que de una manera diferente, muy diferente». Peter Berkowitz[6] observa que esto se puede aclarar diciendo que si bien ambas obras tienen un tema común, el hombre superior, la perspectiva en cada una es distinta. El punto de vista del *Zaratustra* es metafísico y casi religioso y a esa luz, como «superhombre», es explorado el hombre superior. El punto de vista de *Más allá* es moral e histórico-cultural y a esa luz, como «filósofo del futuro», es explorado dicho hombre superior.

Para Nietzsche la tarea del filósofo del futuro culmina en la fundación de nuevos valores e implica acción. Pero presupone un análisis de la verdad y una «ética del conocimiento», que Berkowitz sintetiza lúcidamente así:

> Nietzsche expone una ética del conocimiento fundada en la opinión no escéptica de que la verdad es inteligible, perjudica la vida y destruye la especie. Aunque los juicios falsos están al servicio de la vida, los juicios verdaderos sobre el papel de los juicios falsos en la vida están al servicio de la vida filosófica. Mientras que los juicios falsos son útiles y quizá indispensables para la vida de la especie, el conocimiento de que estos indispensables juicios son falsos es la preciada aunque peligrosa adquisición de los miembros más destacados de la especie. Nietzsche se opone a la vida y asume los riesgos últimos por exponer la peligrosa verdad sobre el papel de la falsedad en los asuntos humanos.

Los tres fragmentos a continuación reproducidos son los aforismos I y 4 (incluidos en la Sección Primera: «De los prejuicios de los filósofos»), y el 211 (incluido en la Sección Sexta: «Nosotros los doctos»). En el primer aforismo Nietzsche se propone ir, por así decirlo, «más allá de la verdad y la falsedad» y pregunta no ya por nuestra pasión de verdad, sino más hondamente, por el subyacente valor que otorgamos a la misma. El segundo fragmento expone un criterio de verdad de inconfundible aroma pragmático-vitalista que Nietzsche encomienda a una filosofía que vaya «más allá del bien y del mal». El tercero tematiza más directamente el perfil, augurado por Nietzsche, de los «filósofos del futuro» y nos habla del tránsito en ellos de la voluntad de verdad a la voluntad de poder.

M. G.

Primer fragmento

[LA PREGUNTA POR EL VALOR DE LA VOLUNTAD DE VERDAD]

La voluntad de verdad, cuyo seductor influjo seguirá todavía induciéndonos a acometer alguna que otra arriesgada apuesta, esa famosa veracidad de la cual todos los filósofos han hablado hasta ahora con reverencia: ¡qué hatajo de preguntas nos ha espetado ya esta voluntad de verdad! ¡Qué sorprendentes, qué pérfidas preguntas y cuán cuestionables! Esto tiene ya una larga historia, —mas cabalmente parece, empero, como si esa historia apenas hubiera comenzado. ¿Podrá sorprenderle a alguien que alguna vez nos pongamos, por fin, a desconfiar, que perdamos la paciencia, y que, impacientes, nos demos la vuelta? ¿Que aprendamos de esta esfinge a hacerle también, por nuestra parte, preguntas? ¿Quién es, propiamente, el que luce aquí las preguntas? ¿Qué es, propiamente, lo que haya en nosotros que nos hace «tender a la verdad»? —De hecho, por largo tiempo nos hemos detenido ante la pregunta por la causa de este querer, de esta voluntad— hasta que, finalmente, llegamos a detenernos ante una pregunta todavía más, muchísimo más fundamental. Hemos preguntado por el valor de esa voluntad, de ese querer. Demos por supuesto que queremos la verdad: ¿por qué no mejor la no-verdad? ¿O la incertidumbre? ¿O incluso la ignorancia? —Nos abordó así el problema del valor de la verdad, —¿o fuimos nosotros quienes abordamos ese problema? ¿Quién, entonces, es aquí Edipo? ¿Quién la esfinge? Aquí se da cita, al parecer, una muchedumbre de preguntas y signos de interrogación. —Y ¿se nos creerá si al cabo se nos antojase que jamás hasta ahora se haya planteado el problema, —que por primera vez haya sido avistado, enfocado, arriesgadamente aventurado por nosotros? Pues ésta es una arriesgada aventura, y tal vez no haya otra que la aventaje en riesgo. (*Aforismo* 1)

Segundo fragmento

[EL PUNTO DE VISTA PRAGMÁTICO-VITALISTA DE UNA FILOSOFÍA MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL]

La falsedad de un juicio no comporta todavía, para nosotros, objeción alguna en contra suya; quizá sea este aserto el que más extraño suene de nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber en qué medida el juicio de que se trate fomenta y preserva la vida, preserva la especie y tal vez incluso potencie su desarrollo; por principio, nos inclinamos a sostener que los juicios más falsos (entre los que se cuentan los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros; a sostener que si no se otorga validez a las ficciones lógicas, sin un medir la realidad por el mundo puramente fingido de lo incondicionado, de lo idéntico-a-sí-mismo, sin

un constante falseamiento del mundo por el número, no podría subsistir el hombre; —a sostener que una renuncia a los juicios falsos sería un renunciar a la vida, una negación de la vida. Reconocer la no-verdad como condición de vida: esto significa, ciertamente, oponer de peligrosa manera resistencia a los sentimientos acostumbrados de valor; y una filosofía que tal osa, se sitúa ya, sólo por eso, más allá del bien y del mal. (*Aforismo* 4)

Tercer fragmento

[LA VOLUNTAD DE VERDAD DE LOS FILÓSOFOS DEL FUTURO ES VOLUNTAD DE PODER]

Insisto en que se deje de confundir de una vez por todas a los trabajadores filosóficos, y en general a los científicos, con los filósofos, —que se aplique aquí con todo rigor el adagio que encarece darle «a cada uno lo suyo» y no a aquéllos demasiado y a éstos demasiado poco. Puede que la educación del verdadero filósofo demande que éste haya pasado también, al menos una vez, por todos los grados o situaciones en los que estén instalados —o tengan que estarlo— sus servidores, los trabajadores científicos de la filosofía; tal vez él mismo precise haber sido crítico y escéptico y dogmático e historiador, además de poeta y coleccionista y viajero y descifrador de enigmas y moralista y adivino y «espíritu libre» y casi todo, para poder recorrer la esfera de los valores y los sentimientos de valor del hombre y otearla con múltiples ojos y conciencias desde lo alto a toda lejanía, desde lo hondo a toda altura, desde el rincón a toda vasta distancia. Pero todo esto no son más que condiciones previas a la tarea propia del verdadero filósofo: esta tarea le exige algo distinto, —le exige *crear valores*—. Aquellos trabajadores filosóficos fieles al noble modelo de Kant y de Hegel han menester de establecer y plasmar en fórmulas —ya sea en el ámbito de lo lógico o de lo político (de lo moral) o de lo artístico— cualquier magna situación fáctica de valoraciones —vale decir, de antiguas posiciones y creaciones de valores que han logrado prevalecer y por un largo tiempo han sido llamadas «verdades»—. Es misión de estos investigadores tornar en algo que puedan abarcar la mirada y el pensamiento, en algo que sea aprehensible y manejable todo lo hasta ahora acaecido y valorado, acortar todo lo largo, incluso «el tiempo» mismo, y dominar todo el pasado: una colosal y portentosa tarea, en cuyo cumplimiento seguramente podrá hallar satisfacción todo refinado orgullo, toda voluntad tenaz. Pero *los filósofos auténticos dan órdenes y legislan:* dicen «¡así *debe* ser!», sólo ellos determinan el ¿a dónde? y el ¿para qué? del hombre y a este fin se sirven de la labor previa de todos los trabajadores filosóficos, de todos los dominadores del pasado, —sus creadoras manos capturan el futuro, y todo lo que es y fue se torna consecuentemente para ellos en medio, en instrumento, en martillo—. Su «conocer»

es *crear,* su crear es legislar, su voluntad de verdad es… *voluntad de poder*. —¿Hay hoy tales filósofos? ¿Hubo ya tales filósofos? ¿No es necesario que haya tales filósofos? (*Aforismo* 211)

Primer ditirambo dionisíaco

(1888)

Los *Ditirambos dionisiacos*, último libro que mandó Nietzsche a imprenta antes de sucumbir al colapso de 1889, reúnen nueve poemas, algunos de ellos escritos desde los tiempos de *Así habló Zaratustra*. Los ditirambos eran en la antigua Grecia composiciones poéticas de lírica coral, cantadas en honor de Dioniso. El título con que bautizó Nietzsche su colección de poemas implica, por tanto, una cierta redundancia. Lou Salomé comentó más de una vez que, aunque la capacidad analítica de Nietzsche no es comparable a la de Platón, Aristóteles, Spinoza o Kant, él aportó, sin embargo, al pensamiento filosófico — como únicamente también Platón y el propio Nietzsche sobre todo en su última época— sublime poesía. El personaje que canta estos ditirambos es Dioniso/Zaratustra, y por tanto el propio autor, ahora en la fase postrera de su producción filosófica.

El texto aquí seleccionado como último fragmento paralelo es el primero de los nueve ditirambos dionisiacos. Las intuiciones y obsesiones de Nietzsche sobre el problema de la verdad y la mentira, sobre la paradójica condición del animal falaz que es el hombre y que se torna en trágico destino cuando ese hombre es filósofo, aparecen patéticamente envueltas en una atmósfera de poesía a la que no son ajenas las pulsiones sadomasoquistas presentes en alguno de los grandes místicos de todos los tiempos.

¡Sólo un loco! ¡Sólo un poeta!

Decantado el aire,
cuando ya el consuelo del rocío
mana sobre la tierra,
invisible y hasta inaudible
—pues grácil es la sandalia que calza,
como todo dulce alivio, el rocío consolador—,
¿recuerdas tú entonces, ardiente corazón, recuerdas
cómo antaño te abrasaba la sed
de gotas de rocío y celestiales lagrimas,
cómo, abrasado y cansado, ardías de sed,
mientras, pisando sendas de amarilla hierba,
por entre negros árboles en pos de ti corrían,
malévolas miradas del vespertino sol,
cegadoras, perversas, tórridas miradas solares.

«El amante de la *verdad*… ¿tú?», inquirían burlonas,
¡no! ¡sólo un poeta!
un animal astuto, predador, rastrero,
que ha menester de mentir,
que a sabiendas, voluntariamente, ha menester de mentir,
codiciando la presa
bajo multicolores máscaras,
máscara él mismo,
presa él mismo,
¿*eso* es el amante de la verdad?…
¡Sólo un loco! ¡Sólo un poeta!
Nada más que un polícromo parloteo
musitado desde máscaras de loco
trepando por falaces puentes verbales,
por mendaz arco iris
entre falsos cielos
deslizándose y arrastrándose
—¡sólo un loco! ¡sólo un poeta!…

¿*Eso* es el amante de la verdad?…

No quieto, rígido, liso, frío,
en estatua tornado,

en columna sacra,
que no se levanta ante templo alguno,
custodiando la puerta de un dios:
¡no! enemiga es tu alma de tan virtuosos esculpidos,
más confortable te sientes en la jungla que en los templos,
rebosante de felina osadía
saltando por toda ventana
y en cualquier azar
husmeando cualquier selva virgen,
tú que por selvas vírgenes
entre abigarradas fieras
pecadoramente sano, abigarrado y bello corrías,
con lascivas fauces,
escarnecedora, infernal, sanguinariamente feliz,
robando, reptando, *mintiendo* corrías….

O semejante al águila, que prolongadamente
clava la vista en los abismos,
en *sus* abismos…
—¡oh, revolotear como ella
girando hacia abajo,
hacia el fondo, hacia adentro,
hacia más y más hondas profundidades!

Entonces
súbitamente
en derecho vuelo
de precipitado trazo
abatirte sobre *corderos*
descendiendo voraz,
ávido de corderos,
aborreciendo sus corderiles almas,
aborreciendo con furia cuanto se te antoje
virtuoso, borreguil, lanoso,
estúpido, balando por leche de oveja…

Así,
aguileños, panterizos,
son los anhelos del poeta,
son *tus* anhelos, ocultos por un millar de máscaras,
¡tú, loco!, ¡tú, poeta!

Tú que en el hombre oteaste
ora un *Dios*, ora una *oveja…*
desgarras al Dios en el hombre
a la oveja en el hombre
y *ríes* mientras los desgarras…

¡esto, esto es *tu felicidad*,
la felicidad de una pantera y un águila,
la felicidad de un poeta y un loco!…

Decantado el aire,
cuando ya la guadaña de la luna
entre purpúreos rojos
verde y envidiosa se desliza
—enemiga del día, segando
sigilosamente a cada paso
guirnaldas de rosas
hasta que, pálidas, se hunden
y dejan caer en la noche:
así caí yo antaño
desde mi delirio-de-verdad
desde mi anhelar-el-día,
del día cansado, de luz enfermo
hacia abajo caí, hacia la noche, hacia las sombras,
de Una Verdad
desterrado y sediento
—¿recuerdas tú aún, ardiente corazón, recuerdas
cómo te abrasaba la sed?—
¡desterrado sea yo
de toda verdad!
¡Sólo un loco! ¡Sólo un poeta!

III
Hans Vaihinger

La voluntad de ilusión de Nietzsche

El estudio de Hans Vaihinger, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, es un análisis, apoyado en textos, de la idea de ficción en las distintas fases de la obra nietzscheana.

Al detectar en esta obra los ingredientes esenciales de lo que él llamaría «ficcionalismo» (valor biológico de la síntesis a priori para la adaptación de nuestra especie al mundo, función pragmática de las hipótesis en el conocimiento humano, significación vital de la ilusión), Vaihinger, uno de los más lúcidos filósofos neokantianos de principios del siglo XX, nos ayuda a recuperar el ignorado fondo kantiano del pensamiento de Nietzsche y a medir su vasto influjo en tendencias contemporáneas tales como la filosofía pragmatista o el moderno perspectivismo, de Ortega a Quine.

Este ensayo lo incluyó Vaihinger como apéndice en su obra *Die Philosophie des Als Ob (La filosofía del como si,* 1911),y de él afirmó Walter Kaufrnann que «continúa siendo uno de los más interesantes estudios, de la bibliografía existente en todos los idiomas, sobre la teoría del conocimiento de Nietzsche*.

En el ensayo que sigue Hans Vaihinger cita una gran cantidad de pasajes especificando números de volúmenes y páginas de la antigua edición alemana Naumann (Leipzig) de las *Obras* de Nietzsche. Para orientación del lector se reproduce aquí el plan completo en 16 volúmenes, de dicha edición Naumann. (Los números romanos hacen referencia al volumen de la edición; detrás de cada título publicado en vida de Nietzsche se indica entre paréntesis la fecha de su aparición.)

M. G.

Obras de Nietzsche

Escritos publicados en vida de Nietzsche

I. *El nacimiento de la tragedia* (1872); II. *Humano, demasiado humano* (1878); III. ídem (1879-1880); IV. *Aurora* (1881); V. *La gaya ciencia* (1882); VI. *Así habló Zaratustra* (1883-1892); VIL *Más allá del bien y del mal* (1886); *Genealogía de la moral* (1887); VIII. *El caso Wagner* (1888); *El crepúsculo de los ídolos* (1889); *Poesías*.

Escritos póstumos

IX. Escritos y esbozos de 1869-1872; X. Escritos y ensayos de 1873-1876. XI. Inéditos del tiempo de *Humano demasiado humano* y de *Aurora*, 1875-1876 y 1880-1881; XII. Inéditos del tiempo de *La gaya ciencia* y de *Zaratustra* 1881-1886; XIII. Inéditos de 1881 y 1883-1888; XIV. ídem; XV. *Ecce homo; La voluntad de poder* (primer y segundo libro); XVI. *La voluntad de poder* (tercer y cuarto libro).

Sobre la versión castellana en Editorial Tecnos, a cargo de Diego Sánchez Meca y su equipo de investigación, de la más reciente y definitiva edición crítica de las obras completa» de Nietzsche y de otros títulos suyos, véase la bibliografía que figura al final de la primera parte (p. 56).

Las fuentes de la idea de ficción en Nietzsche. Escritos de juventud

Friedrich Nietzsche alcanzó a percatarse de que la vida y la ciencia no son posibles sin concepciones falsas o imaginarias. Ante todo observó que tales concepciones inventadas, y por tanto erróneas, son inconscientemente empleadas por el hombre en bien de la vida y de la ciencia; y en esto venía a seguir a Schopenhauer, y probablemente a Ricardo Wagner en su doctrina de la «alucinación». Pero que tales ideas falsas puedan ser utilizadas tanto en la ciencia como en la vida por personas intelectualmente maduras con plena consciencia de su falsedad, es un hecho que Nietzsche llegó a percibir cada vez más claramente; y fue Lange, con toda probabilidad, quien en este caso le sirvió de guía.

Nietzsche, para quien el nombre de Lange era sin duda conocido a través de los círculos filológicos de Bonn, tuvo conocimiento de la obra de este autor *Geschichte des Materialismus [Historia del materialismo],* que había aparecido en octubre de 1865, después de su partida de Bonn. En septiembre de 1866 escribió al mismo amigo**[1]** otra carta todavía más entusiasta. En ella dice que es «un libro que da infinitamente más de lo que el título promete, una auténtica mansión del tesoro, que hay que revisar y leer repetidamente». Que, en particular, la teoría de Lange acerca de la metafísica como una forma justificada de «poesía» produjo una honda impresión en Nietzsche, está bastante claro en la carta de Rohde del 4 de noviembre de 1868**[2]**. Que esta notable obra continuó por largo tiempo influyendo en Nietzsche, se hace también evidente a juzgar por ciertas observaciones polémicas sobre ella que pueden encontrarse en el vol. XIII, p. 339, y en el vol. XIV, p. 14 (cfr. p. 171) de sus *Cartas completas*. La siguiente exposición de las teorías de Nietzsche, en comparación con las de Lange, muestra que, en lo que respecta a la Ilusión, Nietzsche debe ser definitivamente considerado como un discípulo y sucesor de Lange.

Nietzsche, como Lange, subraya la gran significación de las «apariencias» en los diferentes campos de la ciencia y la vida, y, lo mismo que él, señala la fundamental y vastísima función de la «invención» y la «falsificación», como también la influencia falsificadora de la «creación» poética, y con ello el valor y la justificación del «mito» —no sólo en religión—. Al igual que Lange, mantiene que, frente al mundo del «cambiante» y «evanescente» devenir, se establece, en interés de la comprensión y la satisfacción estética de la «fantasía», un mundo del «ser», en el que todo aparece «redondo» y completo; que de esta forma surge una antítesis**[3]** un «conflicto», entre «conocimiento» y «arte», «ciencia» y «sabiduría», que sólo se resuelve reconociendo que este mundo «inventado» es un «mito» justificado e «indispensable»; de lo que finalmente se sigue que «falso» y «verdadero» son conceptos «relativos». Todo esto

Nietzsche podía haberlo encontrado ya en Lange. Este origen kantiano o, si se prefiere, neokantiano de la doctrina de Nietzsche ha sido hasta ahora completamente ignorado, porque Nietzsche, llevado de su natural temperamento, atacó repetida y ferozmente a Kant, a quien malentendió en buena medida. ¡Como si no hubiera atacado también a Schopenhauer y a Darwin, a los que debía mucho más! En realidad, hay mucho de Kant en Nietzsche; no, ciertamente, de Kant en la forma en que lo encontramos expuesto en los libros de texto (y en la que probablemente permanecerá para toda la eternidad), sino del espíritu de Kant, del Kant real, que penetró hasta la médula en la naturaleza de la apariencia, pero que, a pesar de haber visto a través de ella, también vio y reconoció conscientemente su utilidad y necesidad.

Los *escritos de su juventud* —publicados en el vol. I de sus obras y a los que también pertenecen los escritos póstumos de los vols. IX y X— contienen gran número de observaciones importantes, si bien aún sólo en esbozo. Todos estos primeros intentos alcanzan su punto decisivo en el admirable fragmento del año 1873, *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [Sobre verdad y mentira en sentido extramoral]* (X, 189-215). «Mentir, en el sentido extramoral» es lo que Nietzsche, con su inveterada afición por las expresiones forzadas, Dama la desviación consciente de la realidad que se encuentra en el mito, el arte, la metáfora, etc. La adhesión intencional a la ilusión, aunque se tenga consciencia de su naturaleza, es una forma de «mentira en un sentido extramoral»; y «mentir» es simplemente el estímulo consciente e intencional de la ilusión.

Este es, muy claramente, el caso del arte, el tema del que partió Nietzsche en su primer ensayo *Geburt der Tragödie [Nacimiento de la tragedia],* etc., reimpreso en el vol. I de sus *Obras*. El arte es la creación consciente de una ilusión estética; en este sentido el arte descansa sobre el «primitivo anhelo de ilusión» (35); «el drama como fenómeno primitivo» consiste «en vernos transformados ante nosotros mismos y tal como si realmente hubiéramos pasado a otro cuerpo y a otro carácter» (60, 168). En general, el drama opera con entidades «de ficción» (54). Respecto de la «ilusión apolínea» (33, 62), utiliza por cuatro veces, en las pp. 150 ss. (como también en 147 y X, 120), la fórmula del *como si* en este sentido. Este «juego estético» (157, 168), estas «innumerables ilusiones de bella apariencia, son lo que en general hace que merezca la pena la existencia» (171,522).Tal es «la sabiduría de la ilusión» (23). Por esta razón, «aquel que destruye la ilusión en sí mismo y en otros es castigado por el más severo de los tiranos, la naturaleza» (340), pues «es parte de la esencia de la acción el ser velada por la ilusión» (56)[4]. El mito es considerado desde este punto de vista y recomendado (147, 160, 411, 511, 560), especialmente como una ficción mítica (299). El mito, que los griegos cultivaron conscientemente, lo hemos perdido nosotros «en el carácter abstracto de nuestra existencia amítica» (170); con nosotros se ha convertido en un «cuento de hadas», pero es preciso «devolverlo a la virilidad» (551); ni siquiera la ciencia puede existir sin mito (102, 106. Cfr. vol. IX, 179, 184,

234, 288, 433; también vol. X, 88, 128, 139, 203). La apariencia, la ilusión, es un presupuesto necesario para el arte así como para la vida. Esto resume los escritos de juventud de Nietzsche. En ellos vemos ya desarrollada la idea de que esta ilusión es y debe ser, para el hombre superior, una ilusión consciente.

En los *escritos póstumos de su período juvenil* (vols. IX y X) este último punto está expuesto con más claridad. Al principio, por cierto, Nietzsche habla simplemente de «las concepciones delirantes como provisiones del instinto, saludables y necesarias» (vol. IX, 69), de una «ley del mecanismo del delirio» (100, 124 ss.). La religión también se sitúa bajo este apartado[5] (130), pero de modo especial «las imágenes realmente delirantes de la cultura artística» (148). De estas «construcciones delirantes» habla también en las pp. 158, 165, 179, 184. En la p. 186 dice: «El ámbito de las imágenes delirantes es también parte de la naturaleza y digno de igual estudio». Así surge aquí una completa «red de ilusiones» (186 ss.). Estos conceptos delirantes están creados por la voluntad (192, 200), y creados por medio de «mecanismos engañosos» (106, 210). «Ni siquiera el reconocimiento de su naturaleza real destruye su eficacia» (101). Este reconocimiento lo siente primero Nietzsche como una «tortura» (101,126), pero la percepción de la necesidad de tales ilusiones y fantasmas para la vida (76, 108, 185, 189) lleva a la afirmación consciente y placentera de la ilusión; en este sentido, dice en la p. 190: «Mi filosofía es un platonismo invertido: cuanto más se aleja de la realidad verdadera, se torna más pura, más bella y más buena. Vivir en la ilusión como el ideal»: éste es también el significado de la siguiente frase de la p. 109: «la más alta indicación de la voluntad es la creencia en la ilusión (“aunque veamos a través de ella”); y el pesimismo teórico (es decir, el dolor que sentimos al ser rechazados hacia conceptos delirantes) se está mordiendo su propia cola».

Enteramente en el mismo sentido leemos en el vol. X, 119: «El último de los filósofos… prueba la necesidad de la ilusión.» La consumación de la historia de la filosofía es por tanto, de acuerdo con Nietzsche, la filosofía de la ilusión: la comprensión de su indispensabilidad y justificación: «Nuestra grandeza reside en la suprema ilusión», pues es ahí donde somos creadores (146). Ahora, sin embargo, no es ya sólo la ilusión artística (el «velo artístico», 110) aquella cuya necesidad para la vida es reconocida: ahora el círculo de ilusiones reconocido como necesario y entendido conscientemente es ampliado sin cesar: «el elemento antropomórfico en todo conocimiento» (121) hace ahora su aparición (cfr. 195 ss.). No es sólo «la vida la que necesita ilusiones, vale decir, falsedades consideradas como verdades» (125 ss.), ni es sólo nuestra cultura la que descansa sobre «ilusiones aisladas» (127); también nuestro conocimiento las necesita. Así, la naturaleza-de-superficie de nuestro intelecto (126 ss.) conduce al empleo de conceptos generales, ya menospreciados en el vol. I, p. 526, con la extravagante expresión de «locura». En la misma línea de pensamiento dice Nietzsche en la p. 130: «nosotros subrayamos los caracteres principales y olvidamos los accesorios». Obtenemos los conceptos sólo por medio de

«la identificación de cosas que son disimilares», y «entonces actuamos como si el concepto de hombre, por ejemplo, fuera efectivamente algo real, mientras que se ha formado sólo por la eliminación de todos los caracteres individuales» (172,195). Nuestro intelecto opera con símbolos conscientes, imágenes y figuras retóricas (130, 134,167), con «burdas e inadecuadas abstracciones» (169), con metáforas (148): «tiempo, espacio y causalidad sólo son metáforas cognitivas» (166). «Conocer es simplemente trabajar con la metáfora favorita de uno» (171,194). Así, «vivimos y pensamos completamente bajo la influencia de los efectos de lo ilógico, en un mundo de ausencia de conocimiento y de conocimiento falso» (173)[6].

Todas estas tentativas iniciales llevan al fragmento ya mencionado sobre las mentiras en sentido extramoral, cuya idea fundamental es que no sólo nuestro lenguaje sino también nuestro pensamiento conceptual se basan en operaciones falsificadoras, es decir, «operaciones que no se corresponden con la realidad» (214). Esto es, una vez más, establecido al detalle para el concepto general y para «la gran estructura de los conceptos» (p. ej. 195 ss.). «La construcción de metáforas es el instinto fundamental del hombre» (203), y por este impulso artístico, al que también se le llama en la p. 128 simplemente el «impulso mítico», es llevado, incluso en el dominio de la teoría del conocimiento, a falsas construcciones (213, 505; cfr. 139, 140, 162): éstas se forjan al principio inconscientemente (196), pero «para el intelecto liberado» (205) son ayudas conscientes: «andamios».

La idea de ficción en los escritos del período medio

Los *escritos del período medio o de transición*, que son, conviene advertirlo, de un carácter menos ditirámbico, profundizan la comprensión ya ganada en ciertos puntos[7]. La extravagante expresión «mentira» ocurre ahora raramente: II, 5, 162 («los griegos revistieron intencionalmente la vida con mentiras»); III, 105 («las Musas como mentirosas, el artista como un embustero»); IV, 119 («las mentiras y los engaños de la sensación»); V, 309 («la educación, que santifica tantas mentiras»); XI, 45, 330, 408. Observa patéticamente en XII, 48: «Ah, ahora debemos abrazar la falsedad, el error se convierte por fin en mentira y mentirnos a nosotros mismos en una necesidad de vida.»

La idea de que debemos hacer conscientemente uso de la «falsedad» en nuestro pensamiento todavía le hace sufrir: «Hay una pregunta que parece pesar como plomo sobre nuestras lenguas y que nunca se ha llegado todavía a articular: la pregunta de si podemos permanecer conscientemente en la falsedad y de si, supuesto que debemos hacerlo, ¿no sería preferible la muerte?» (II, 51). De nuevo en V, 142: «el reconocimiento del delirio y el error como una condición del conocer y el sentir», sin el arte, «sería intolerable» y debe «conducir al suicidio». Pero la comprensión del hecho de que las ideas, de cuya falsedad somos conscientes, son necesidades biológicas y teóricas se hace cada vez más clara. Al principio esta comprensión se manifiesta en el reconocimiento de que «los errores y equivocaciones de la fantasía son los únicos medios con los que la humanidad, gradualmente […] ha sido capaz de elevarse a sí misma» (47, 111, 228; cfr. también IV, 97, XI, 36). El hombre debe, sin embargo, «entender no sólo la legitimidad histórica», sino también «la psicológica [que, por tanto, se aplica también al vivir] de tales conceptos» (38); debe comprender que la maquinaria hombre «tiene que alimentarse con […] ilusiones, verdades parciales» (236). Nietzsche recuerda el dicho de Voltaire: «*Croyez-moi, mon ami, l'erreur aussi a son mérite*» (II, 16): por esta razón no debemos «destruir» tales ilusiones (368), pues son necesarias incluso para las mentes avanzadas, y tan necesarias, por cierto, como lo son los cuentos de hadas y los juegos inventados por el niño (139) (y también para el niño son sus juegos auto-engaños conscientes)[8]. En la mente avanzada se desarrolla cada vez más «la consciencia de la ilusión» (V, 87), efectivamente un culto de la ilusión, «si nada, por más tiempo, se prueba ser divino excepto lo que es error, ceguera y mentira», pues sobre esto «ha sido organizada la vida» (V, 275 ss.) Esta «impenetrable red de errores» es necesaria para la vida (XII, 39 ss.).

Para una mente suficientemente avanzada todos los consuetudinarios artículos de la creencia incluso en las convicciones de la ciencia se convierten en «ficciones

reguladoras» (V. 273). Las reconoce como «errores ópticos simplemente necesarios: necesarios si nos preocupamos algo por vivir, y errores en la medida en que todas las leyes de la perspectiva deben, por su naturaleza, ser errores» (XII, 42). En este sentido habla Nietzsche en la p. 46 de las «auténticas falsedades vivientes», de los «errores vivientes», y añade: «he aquí por qué debemos permitir vivir a los errores y proporcionarles un amplio dominio». Resumiendo, dice en la p. 48: «para que pueda haber algún grado de consciencia en el mundo, tiene que surgir un mundo irreal de error: seres con una creencia en la permanencia, en los individuos, etc. Mientras no ha surgido un mundo imaginario, en contradicción con el flujo absoluto, no ha sido posible erigir sobre tales cimientos una estructura del conocimiento; y ahora finalmente podemos ver el error fundamental [la creencia en la permanencia] sobre el que descansa todo lo demás […] pero este error sólo puede ser destruido con la vida misma […] nuestros órganos están ajustados al error. Así pues, surge aquí en el hombre sabio la contradicción entre la vida y sus últimas determinaciones: el instinto del hombre para el conocimiento presupone la creencia en el error y en la vida […] errar es la condición de vivir […] el hecho de que sabemos que erramos no suprime el error. ¡Y esto no es un pensamiento amargo! Debemos amar y cultivar el error: es la madre del conocimiento.»

Podemos encontrar numerosos pasajes en los que resume su pensamiento, por ejemplo, V, 149: «Tales artículos de fe […] son las creencias de que hay cosas permanentes, que hay cosas iguales, que nuestra voluntad es libre […]»; V, 154: «Operamos con cosas que no existen, con líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempo divisible y espacio divisible […]»; V, 159: «Hemos organizado un mundo en el que podemos vivir: suponiendo cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido; ¡sin estos artículos de fe nadie sería capaz de soportar la vida! Pero esto no significa que ya se ha probado algo. La vida no es argumento; pues el error podría ser una de las condiciones de la vida.» Y en XI, 72, desarrolla la idea de que la materia, como una masa en extensión, «es una alucinación; como las cosas en movimiento, como la Cosa en general, como toda permanencia». Así dice en XII, 24: «Sin el supuesto de un género de ser que pudiéramos oponer a la realidad actual, no tendríamos nada con lo que medirla, compararla o describirla: el error es la presuposición del conocimiento. Permanencia parcial, cuerpos relativos, hechos idénticos, hechos similares: con esto falsificamos el verdadero estado de cosas, pero sería imposible tener conocimiento de algo sin haberlo falsificado de esta manera.» «Al principio de toda actividad intelectual nos encontramos con los más groseros supuestos e invenciones, por ejemplo, identidad, cosa, permanencia: todos son coetáneos con el intelecto, y el intelecto ha modelado su conducta a partir de ellos» (46). Y es en este sentido en el que dice (156): «El intelecto es el medio del engaño, con sus formas forzadas: sustancia, identidad, permanencia»; pero es en opiniones tales como «la creencia en la identidad, el número, el espacio, etc., en las que se basa la duración del género humano» (208).

El pensamiento depende del lenguaje, y el lenguaje ya está lleno de presupuestos falsos: «no obstante, continuamente nos vemos seducidos por las palabras y los conceptos a imaginar cosas más simples de lo que realmente son, imaginándolas separadas unas de otras, indivisibles y existiendo en y por sí mis mas. Yace escondida en el lenguaje una mitología filosófica que se abre camino a cada momento, por mucho cuidado que pongamos» (III, 198): así pues, estos constituyentes míticos y ficticios del lenguaje deben ser empleados con la consciencia de su falsedad (cfr. XI, 178).Justamente se dice en XI, 180, que «hablamos como si hubiera realmente pocos existentes, y nuestra ciencia habla sólo de tales cosas. Pero las cosas reales existen sólo para la óptica humana: y de esto no podemos es capar.»

Con frecuencia señala Nietzsche la simplificación artificial como un mecanismo principal de nuestro pensamiento como en el vol. XI, 291, en ese pasaje tan notable, de acuerdo con el que nosotros «vemos nuestra naturaleza infinitamente complicada en la forma de una simplificación», etc. Parecidamente en XII, 10: «¡En qué curiosa simplificación de las cosas y los seres humanos vivimos!». «Hemos hecho todo fácil y conveniente para nosotros […] y hemos dado a nuestro pensamiento *carte blanche* para hacer toda clase de inferencias erróneas» (cfr. XII, 46).

Junto a la simplificación, el aislamiento juega una parte importante, por ejemplo en mecánica: «aislamos conceptualmente primero la dirección, segundo el objeto en movimiento, tercero la presión, etc.: en realidad no hay tales cosas aisladas» (XII, 34).

De la lógica dice, II, 26: «se basa en presupuestos a los que no corresponde nada en el mundo real, por ejemplo el presupuesto de la igualdad de las cosas, de la identidad de la misma cosa en diferentes momentos del tiempo». Para esta «ilusión de identidad»[9] véase también III, 198, XI, 179 (cfr. parecidas manifestaciones en Lange). No dice nada más sobre los conceptos generales, pero nos brinda esta excelente observación (XII, 28) sobre el «arquetipo», es decir, la idea que corresponde al concepto universal: «el arquetipo es una ficción, como la intención, la línea, etc.» (cfr. 33: «nuestros conceptos son invenciones»).

Las «leyes de la naturaleza» son los restos del «sueño mitológico» (III, 18; XII, 30); y en XII, 42, encontramos, con tan honda reminiscencia de Kant, lo siguiente: «Son nuestras leyes y nuestra conformidad a las leyes lo que leemos en el mundo de los fenómenos; aunque lo contrario parezca ser cierto.» La causalidad es una «imagen», algo «en lo que leemos»; lo que llamamos «experimentar» es, en este sentido, «un imaginar» (IV, 124).

«Las suposiciones de la mecánica» también se basan en invenciones ideales, especialmente la concepción de «fuerza que reside en puntos matemáticos y líneas matemáticas»; «las ciencias son, en última instancia, ciencias prácticas, y parten de los errores fundamentales del hombre, sus creencias en cosas e identidades» (XII, 23).

Nueva es su comprensión de la naturaleza ficticia de muchos conceptos matemáticos (II, 26): «en la naturaleza no hay líneas exactamente rectas ni verdaderos círculos» (36); «los signos numéricos se basan en el error de que existe más de una cosa idéntica […] aquí ya reina el error, por aquí ya estamos imaginando entidades y unidades que no existen»[10]. «Introducimos una línea media matemática en el movimiento absoluto y, en general, introducimos líneas y superficies en la base del intelecto, es decir, del error, el error de suponer igualdad y constancia» (XII, 30). «Nuestra suposición de que hay cuerpos, superficies, líneas, es simplemente una consecuencia de nuestra suposición de que hay sustancias y cosas y permanencia. Tan cierto como que nuestros conceptos son invenciones, lo son también, sin duda, las construcciones de invenciones matemáticas» (33).

La idea de cosas permanentes también figura aquí. «Probablemente se debe a nuestra falta de desarrollo el que creamos en cosas y supongamos algo permanente en el devenir, que creamos en un yo» (XI, 185); y una vez más en XII, 23: «La única existencia de la que tenemos alguna garantía es mudable, no idéntica en sí misma, y posee relaciones […] Ahora bien, el pensamiento afirma justamente lo opuesto con respecto a la realidad. No necesita sin embargo, por esta razón, ser verdadero. En efecto, esta afirmación de lo contrario representa, tal vez, sólo una condición de nuestra concepción. El pensamiento sería imposible si no tuviera, fundamentalmente, una concepción errónea de la naturaleza del ser: debe predicar sustancia e igualdad, porque un conocimiento del flujo total es imposible; debe adscribir atributos a la realidad, para existir él mismo. Ningún sujeto ni ningún objeto precisan, por necesidad, existir para hacer posible al pensamiento, pero el pensamiento debe creer en ambos». «El intelecto no ha sido organizado para comprender el devenir. Se esfuerza en probar la rigidez universal [eterna permanencia], debido a su origen, en imágenes.» La creencia en la permanencia, en la duración, en lo incondicionado, no es «la creencia que es más verdadera, sino la que es más útil» (XII, 24-27, 30). Nuestra concepción del espacio se basa también en la creencia en lo permanente: «Nuestro espacio es adecuado para un mundo imaginario» (31). La creencia en la permanencia, que surge de por sí en nuestro interior y que la ciencia mantiene a su propio modo, es la base de toda creencia en la «realidad» (tal como los cuerpos, la permanencia de la sustancia, etc.) (44 srp). El individuo permanente y su unidad es, de modo similar, algo necesariamente imaginado (128).

La libertad y la responsabilidad son tratadas frecuentemente como errores necesarios; así, por ejemplo, II, 65, 93, 101, 108, 109 («la ilusión de la elección libre»); III, 31: «Nosotros sólo podemos soñarnos libres, no hacernos así» (190,198); por esta razón incluso «un ateo integral que sostiene firmemente el carácter irresponsable y no meritorio de toda acción humana, puede experimentar un sentimiento de vergüenza cuando se lo trata *como si* mereciera esto o aquello»; entonces se aparece a sí mismo como si «hubiera sido forzado a entrar en un más alto orden de seres» (239; cfr. V, 149). En este sentido debe entenderse el enunciado (XI,

31): «una cosa tal como el carácter no tiene existencia real, es sólo una abstracción útil»; y especialmente la siguiente frase mordaz (45): «La reprobación sólo tiene significado como un medio de disuasión y de subsiguiente influencia en calidad de motivo; el objeto de la alabanza es estimular, incitar a la imitación: en la medida en que ambas se dan como si hubieran sido merecidas por algún acto, la falsedad y la ilusión presentes en toda alabanza y toda reprobación son inevitables; son, en efecto, el medio santificado por el más alto propósito.» Pero estas «ventajas morales son todavía indispensables» (XI, 195); y del mismo modo las establecemos «*como si* mostráramos el camino a la naturaleza» en nuestros actos, mientras en verdad somos conducidos por ella (XI, 203, 213). Nuestra libertad, nuestra autonomía, es una «interpretación», es decir, algo «leído en» (216; XII, 40). Muy característicamente, puede leerse en XII, 224: «Pondré en orden de una vez por todas todo lo que niego: No hay recompensa o castigo, ni sabiduría, ni bondad, ni propósito, ni voluntad. [Pero] para actuar debes creer en el error y continuarás comportándote de acuerdo con estos errores incluso cuando hayas reconocido en ellos que son errores.»

También el sujeto es un concepto autofoijado del que no podemos prescindir: «nos situamos a nosotros mismos como una unidad en medio de este autofoijado mundo de imágenes, como aquello que permanece en medio del cambio. Pero esto es un error». (XI, 185). Oportunamente dice Nietzsche en XI, 291, que el yo «es un intento de ver y entender nuestra naturaleza infinitamente complicada de una manera simplificada: una imagen para representar una cosa». Este es el «error original» (XII, 26). La completa «oposición entre sujeto y objeto» es una división artificial (V, 294).

Nietzsche reconoce también la distinción entre Cosa-en-sí y Apariencia como artificial[*] y, en consecuencia, como una invención conceptual: «la verdadera esencia de las cosas es una invención del ser pensante o concipiente, sin la cual no sería éste capaz de representarse las cosas a sí mismo» (XII, 22 y V, 294). La totalidad del mundo fenoménico es una concepción «tejida de errores intelectuales» (II, 33): «el mundo como idea» es lo mismo que «el mundo como error» (37,47; IV, 119,120): «el mundo de fantasmas en el que vivimos». «Nuestro mundo externo es un producto de la fantasía» (XII, 36). «La creencia en las cosas externas» es uno de los errores necesarios de la humanidad (40). «Materia, material, es una forma subjetiva» (71); «el mundo sensible y perceptible es, en su totalidad, el poema primordial de la humanidad» (170).

La ilusión estética, naturalmente, retorna una y otra vez (por ejemplo, II, 157) y por dos veces en la forma del «como si» (178[11]; XI, 23 y XII, 175). Nietzsche habla del «engaño artístico» en III, 118;V, 311 y XI, 72. El arte, «una especie de culto a lo falso», se basa en «la voluntad de ilusión» (V, 149).

Terminaremos con el excelente pasaje V, 88: «¡Qué es entonces “Apariencia” para mí! Seguramente no lo contrario de ningún Ser real. ¡Qué puedo yo decir de Ser alguno excepto los meros predicados de su apariencia! ¡Seguramente no una máscara muerta que se pueda poner sobre la cara de algún desconocido, y también,

presumiblemente, volver a quitársela! Apariencia es para mí lo que actúa y mueve […]».

La idea de ficción en las obras del tercer período, especialmente en los escritos póstumos

Las *obras del tercer período* de Nietzsche recogidas en los volúmenes VI-VIII[12] contienen (aparte de los capítulos introductorios de *Jenseits von Gut und Böse [Más allá del bien y del mal]* en el vol. VII) menos pasajes referentes al tema aquí considerado que los *escritos póstumos* pertenecientes a este mismo período y recogidos en los volúmenes XII, 235 ss., XIII, XIV, XV; los dos últimos volúmenes merecen nuestra particular atención.

Es bien comprensible, de acuerdo con cuanto antecede, que «el problema del valor de verdad», ceremoniosamente introducido en volumen VII, IX ss. (cfr. 471, 482), pueda ser ahora establecido; aquí Nietzsche se sitúa a sí mismo no sólo «más allá del bien y del mal», sino también más allá de la verdad y la falsedad[13]: «no es nada más que un prejuicio moral el considerar a la verdad como más valiosa que la ilusión […] no habría vida en absoluto si no fuera sobre la base de perspectivas de valoraciones y apariencias» (55): «la perspectiva es la condición básica de toda vida» (4, 11). Esta expresión, raramente encontrada hasta el momento, de ahora en adelante ocurre con más frecuencia: la perspectiva es un engaño necesario que permanece incluso después de que hayamos reconocido su falsedad. En este sentido Nietzsche había dado ya en V, 294, a su filosofía el apropiado título de «perspectivismo»[14]. Este es también el sentido en el que hay que entender el pasaje de VII, 21, citado con frecuencia: «ahora es tiempo de sustituir la pregunta kantiana “¿como son posibles los juicios sintéticos *a priori*?” por otra pregunta: “¿Por qué es necesaria la creencia en tales juicios?”, a fin de que se comprenda que, para la supervivencia de seres como nosotros, es necesaria la creencia en la verdad de tales juicios: ¡razón por la cual pueden, sin duda, incluso ser juicios falsos! […] Y, en efecto, todos son falsos juicios. Pero la creencia en su verdad es necesaria como una superficial ilusión óptica característica de la perspectiva óptica de la vida.» «Los juicios más falsos (entre los que se clasifican los juicios sintéticos *a priori*) son los más indispensables para nosotros; sin dar validez a ficciones lógicas, sin medir la realidad por el mundo puramente imaginario de lo incondicionado, lo “idéntico en sí mismo”, sin una continua falsificación del mundo mediante el número, el hombre no puede vivir: la renuncia a los falsos juicios sería una renuncia a la vida»[15] (12 s.; cfr. XIV, 191, 210). «La voluntad de engaño» se entiende así (10 s.) que es efectivamente el alma del arte (84,123,472). «Cualquiera que sea el punto de vista filosófico que adoptemos hoy, cualquiera que sea el lado por el que lo miremos, lo erróneo del mundo en el que creemos estar viviendo es la cosa más determinada y más cierta ante nuestros ojos […] ¿Y por qué no había de ser una ficción el mundo en que vivimos?» (54-56). Incluso la ciencia más exacta y más positiva «trata de mantenernos en este mundo

simplificado, completamente artificial, inventado y falsificado para satisfacernos; y, quiera o no quiera, a la ciencia le gusta el error porque vive y le gusta la vida» (41-42). En este sentido, por ejemplo, la física hace uso de la teoría atómica, aunque ésta «es una de las cosas más profundamente refutadas que existen; pero la teoría atómica sirve al científico como una herramienta conveniente, como una abreviatura de sus medios de expresión» (22, 27 s.); la totalidad de la física es una especie de «ordenación»**[16]** artificial, falsa y temporalmente útil (24). Sujeto y objeto son conceptos artificiales aunque coyunturalmente indispensables; el «yo» y el «ello» (28-30) son también «ficciones» (56), como lo son Causa y Efecto.

«"Causa" y "Efecto" no deben hacerse erróneamente concretos […] deberían ser usados solamente como conceptos puros, esto es, como ficciones convencionales con el propósito de definir, entender y explicar […] Somos nosotros mismos los que hemos inventado las causas […] interdependencia, relatividad, impulso, número, ley, libertad, fin: y, cuando leemos este mundo de signos en las cosas como algo realmente existente y mezclado con ellas, simplemente estamos haciendo lo que siempre hemos hecho, es decir, mitologizar» (33). Nietzsche ataca en particular la idea mítica de «cosa activa»; «no hay sustrato, no hay "ser" tras la acción, tras la "acción sobre", tras el devenir; el "agente" ha sido simplemente leído en la acción: la acción es todo lo que hay»; el átomo y la Cosa-en-sí kantiana son también ficciones convencionales (327). Así, también, es esta «ley natural de la que vosotros físicos habláis tan orgullosamente, pero que existe —sólo en virtud de vuestra interpretación […] no es ningún hecho…, por el contrario es sólo una ingenua forma humana de ordenar las cosas» (34): un antropomorfismo «humanístico» que es consciente para el hombre culto. Este sabe con mayor o menor claridad «que la cosa no es así, y que nosotros simplemente la dejamos estar de esa manera» (188).

Los fragmentos del volumen XIV ofrecen una oportuna aclaración al respecto, especialmente el famoso pasaje de la p. 16: «El carácter erróneo de un concepto no constituye para mí una objeción a él; la cuestión es: en qué medida es ventajoso para la vida […] En efecto, estoy convencido de que *las suposiciones más erróneas son precisamente las más indispensables para nosotros*, que sin admitir la validez**[17]** de la *ficción* lógica, sin medir la realidad con el mundo inventado de lo incondicionado, lo idéntico en sí mismo, el hombre no podría vivir; y que una negación de esta ficción […] es equivalente a una negación de la vida misma. Admitir la falsedad como una condición de la vida: esto implica, ciertamente, una terrible negación de las valoraciones acostumbradas.»

En la p. 31 dice Nietzsche más brevemente: «Mi concepto básico es que lo "incondicionado" es una ficción reguladora a la que no debe atribuirse realidad», pero tales ficciones son útiles y necesarias para la vida, incluso para la vida del «conocimiento», pues el «conocimiento es, por su naturaleza, algo que inventa, algo que falsifica» (19); «debe suponerse una fuerza ficticia, simuladora, así como debemos suponer la herencia y perpetuación de las ficciones» (30). Podemos

reconocer la *contradictio* en estos conceptos de ficción[18], por ejemplo, en los conceptos de lo Incondicionado, lo Existente, el conocimiento Absoluto, los valores Absolutos, la Cosa-en-sí, la mente Pura[19] (28), pero «el intelecto no es posible sin postular» tales conceptos de ficción, especialmente el de lo incondicionado (29). A estas ficciones, como ya hemos visto, las llama Nietzsche perspectivas: «Si saliéramos del mundo de las perspectivas, pereceríamos […] Debemos aprobar lo falso […] y aceptarlo» (13): «la naturaleza perspectiva del mundo es tan profunda como nuestro "entendimiento" puede alcanzar hoy» (7): y en este sentido muestra que «número»[20] es una forma perspectiva, como lo son «tiempo» y «espacio». No es que alberguemos en nuestros pechos «una sola alma» en lugar de «dos»: no se puede sostener por más tiempo a los «individuos»[21], como a los «átomos»[22] materiales, a no ser que se trate de estratagemas manipulativas del pensamiento… «Sujeto[23] y objeto», «activo y pasivo», «causa y efecto»[24], «medios y fin»[25] son invariablemente meras formas de perspectiva. Tales «falsificaciones perspectivas» (323) son necesarias para la existencia del hombre y también para la de todos los organismos; «Juntamente con el mundo orgánico está dada una esfera de perspectiva» (324), al principio, desde luego, inconsciente; pero en el hombre maduro se desarrolla una consciente «voluntad de ilusión, la comprensión de las perspectivas, vale decir, la postulación de la falsedad como verdad» (89). El intelecto humano, con sus formas fijas, especialmente sus categorías gramático-lógicas (37), es un «aparato falsificador» (34) —y, sin embargo, el hombre hace uso de él conscientemente—. Para cubrir los objetivos de la vida y el conocimiento: en la medida en que podemos hablar de tales cosas, el intelecto necesita, «como un medio necesario, la introducción de ficciones plenas y cabales a título de *schemata*, que […] nos permitan imaginar los sucesos[26] como más sencillos de lo que realmente son» (47), en otras palabras, falsificarlos. Así ha sucedido que estos errores han hecho al hombre inventivo: y ello es porque el «culto del error» es necesario (312): en efecto, un «gozo en la ilusión» desarrolla (366, 389) la «voluntad de ilusión»[27] (360), pues reconocemos «el valor de las ficciones reguladoras, p. ej., las ficciones de la lógica» (322).

Que las formas lógicas se basan en ficciones es algo que se repite frecuentemente: «La lógica es un lenguaje-de-signos consistente, elaborado en el supuesto de la existencia de casos idénticos» (22); y, en consecuencia, «la logicidad sólo es posible como resultado de un error básico» (29): «que las cosas idénticas y los casos idénticos existen es la ficción básica, primero en el juicio y después en la inferencia» (33, 35, 37): «El mundo conceptual inventado, rígido», es un medio importante del pensamiento (46); en efecto, nuestro pensar práctico no sigue en lo más mínimo el esquema de ficción de la lógica. «El pensar lógico representa el ejemplar arquetípico de una ficción perfecta»: «Así la operación del intelecto es considerada como si se correspondiera realmente con este esquema regulador del pensamiento de ficción» (42 ss.). Cfr. también las observaciones de VIII, 78 ss., sobre la lógica (y la matemática) como «convenciones-de-signos», y también sobre aquellas formas

gramaticales que dominan el pensamiento lógico, la «metafísica del lenguaje». Cfr. XIII, 47, 60, 85. El propio Platón concibió a sus «Ideas» esencialmente de esta manera (ibíd., 323); es decir, como simples «ficciones reguladoras».

En una parte de los fragmentos del vol. XV se concede particular importancia a un aspecto del pensamiento de Nietzsche que ya hemos vislumbrado antes ocasionalmente: el daño que estas ficciones reguladoras causan cuando no son usadas como tales, sino cuando se les adscribe erróneamente un carácter de realidad, como, en efecto, es generalmente el caso. Desde este punto de vista esas reguladoras ayudas conceptuales son ficciones *in malo sensu,* «simplemente» ficciones**[28]**. Así «el sujeto, el *yo* es solamente una ficción» (32); la mente en cuanto agente del pensamiento es ficticia, o, mejor dicho, el pensamiento puramente lógico de la mente, postulado por los teóricos del conocimiento, es «una ficción absolutamente arbitraria» (226 s.): «Mente» y «razón» son «síntesis y unidades de ficción» (272), e incluso son desaprobadas (275) como «ficciones inútiles». «“Sujeto” es una ficción que implica que muchas condiciones similares en nosotros son el efecto de un *substratum* […] Esto hay que negarlo» (282), «el sujeto no es una cosa que tiene un efecto, sino simplemente una ficción» (286); en el hombre «hemos imaginado un *primum mobile* que no existe en absoluto» (368). «Esta artificial liberación y explicación del *yo* como algo en y para sí mismo» ha tenido malas consecuencias (369), entre las cuales está el supuesto de una inherente «causalidad espiritual» que es también sólo una «ficción» (513), y, con él, el supuesto «de las acciones libres», que luego son separadas en morales e inmorales: todo esto es «imaginario, irreal y ficticio» (369): especialmente los conceptos en que se basa la moralidad (233, 385). Pero el *genus,* sostiene Nietzsche, es tan ilusorio y falso como el yo (341); en los conceptos de *genus,* idea, propósito, etc., se ha leído una ficción, una falsa realidad (284),y por ello se tornan en malas ficciones; en este sentido los conceptos genéricos son «falsas unidades que han sido inventadas» (330), y lo mismo es cierto también de la «ficción causal», el «esquematismo de la cosa» (271,281) y, en general, de todo «lo que es pensado» (281). En especial, la totalidad del mundo de las Cosas-en-sí, el verdadero mundo de lo eternamente existente en contraste con el mundo del devenir, es «una simple ficción» (306; cfr. también 288, 291,294, 304, 310, 311,408); nosotros «imaginamos» un Dios en este mundo (288), realizamos nuestras acciones «como si fueran los mandatos de Dios» (26), y así llegamos a las «malas y mezquinas ficciones» de la visión cristiana (91), a las «ficciones del mundo del más allá» (478). Pero «debemos luchar contra todos los supuestos sobre los que se ha construido ficticiamente un “mundo verdadero”» (304).

Esta oposición al mal uso de las ficciones, que data de los agitados tiempos del *Götzendämmerung [Crepúsculo de los ídolos]* y el *Antichrist [Anticristo]***[29]**, no debe ser malinterpretada: el complemento necesario al respecto lo proporcionan los otros numerosos pasajes que muestran que Nietzsche ha comprendido la utilidad y necesidad de las ficciones. Esta comprensión es evidente también en muchos

fragmentos del vol. XV: así Nietzsche habla en la p. 175 de la «necesidad de los falsos valores», y, de acuerdo con la p. 338, «necesidad, causalidad, conveniencia» son «ilusiones útiles», pues tales «ilusiones son una necesidad si tenemos que vivir»; «la ilusión tiene un valor de supervivencia[30] para nosotros» (303). La lógica, que, como la geometría y la aritmética, se mantiene sólo por las «entidades» ficticias (278), es, sin embargo, una invención «útil», una buena «ayuda» (273, 275, 288). Las categorías son «falsificaciones», pero medios «inteligentes» y «útiles para introducir orden en el mundo» (274,299,301): el sistema de categorías, el «sistema de falsificación en principio», es, empero, «un esquema práctico y manejable», un sistema de «manipulaciones»[31] necesarias (300), un «perspectivismo necesario». Con esto sucede como con el concepto de átomo[32]: allí como aquí, se trata de una cuestión de «semiótica pura», pero no está en nuestro poder cambiar a voluntad nuestros medios de expresión. «La exigencia de un método de expresión adecuado es un sinsentido; está en la naturaleza […] de un medio de expresión el expresar simplemente una relación» (324). Estos conceptos son, por tanto, ficciones inadecuadas pero útiles. Esto es especialmente verdadero de la categoría de causalidad (318 ss.[33]) y, lo que es más, de la categoría de sustancia; el «existente» es una «simplificación para propósitos prácticos» (305), basada en la creación artificial de casos idénticos (291,304,319); es «una imagen» introducida por nosotros por razones de perspectiva y prácticamente útiles (322), pues «reside en nosotros un poder de ordenar, falsificar, separar-artificialmente» (279), cuyos productos —estas numerosas «falsificaciones»— son, no obstante, útiles y necesarios: pues «la Vida está basada en estos presupuestos» (287): «El ficticio mundo de sujeto, sustancia, razón, etc., es necesario» (279).

Este párrafo nos lleva directamente a aquellos pensamientos de Nietzsche que pudiéramos llamar los inicios de una Metafísica del Como-si; de la cuestión de saber qué parte juega la ilusión en la totalidad de los sucesos cósmicos y cómo estos sucesos cósmicos, a partir de los cuales se desarrolla necesariamente la ilusión, han de ser observados y evaluados; de esta cuestión ya se ocupó el joven Nietzsche: en los escritos póstumos, incluso en los del primer período, encontramos la admirable observación: «Mi filosofía es un platonismo invertido: cuanto más se aleja de la realidad verdadera, se torna más pura, más bella y mejor. Vivir en la ilusión como el ideal» (IX, 190); en el mismo lugar (198-199) encontramos a Nietzsche luchando con el problema metafísico de la apariencia y concluyendo (205): «Lo Uno, en un espíritu griego de alegría, crea ilusión desde dentro de sí mismo.» En el segundo período encontramos profundizado el problema: «Nuestro edificio-de-fantasía idealista es también parte de la realidad y debe aparecer en su carácter. No es la fuente, mas por eso es por lo que está allí» (XII, 3). «Nosotros realmente sólo conocemos el Ser que concibe» con su actividad falseadora. ¿Qué parte juega este Ser actuante en el Ser general? ¿Es todo Ser, acaso, necesariamente un Ser que concibe y, en consecuencia, un falsificador? De cualquier modo, nuestro concebir, y con ello la errónea pero

necesaria creencia en lo incondicionado, «debe ser deducible de la naturaleza del *Esse y* de la existencia condicionada en general» (XI, 24-25). Esta cuestión desempeña un gran papel en el tercer período, y de esta manera se encuentra Nietzsche en el trance de tener que hacer frente al problema planteado por Descartes de un Dios embaucador; el carácter erróneo de nuestro mundo conceptual sigue siendo un hecho: «Encontramos una superabundancia de evidencia al respecto que podría seducirnos a hacer suposiciones sobre un principio embaucador de la “naturaleza de las cosas”» (VII, 54). «¿Y qué pasaría si Dios, a pesar de Descartes, fuese un embaucador?» (XIII, 10): «Supongamos que hay algo engañoso y fraudulento en la naturaleza de las cosas […] En semejante caso, en cuanto somos una realidad, tendríamos que participar, en alguna medida, en esta engañosa y fraudulenta base de las cosas y en su voluntad básica…» (XIII, 52 ss.). «Descartes no es bastante radical. Ante su deseo de tener certeza y su “no quiero ser engañado”, es necesario preguntar: ¿por qué no?» (ibíd., 56, 68). «El punto de partida: ironía contra Descartes: dado que hubiera algo engañoso en la base de las cosas de las que hemos surgido, ¡qué bueno sería de *omnibus dubitare*! Podría ser el mejor modo de engañarnos a nosotros mismos» (XIV, 326). De esto se sigue que: «La voluntad de apariencia, de ilusión, de engaño […] es más profunda, “más metafísica”, que la voluntad de verdad» (ibíd., 369), y «el carácter perspectivo y engañoso pertenece a la existencia» (ibíd., 40); «debemos no olvidarnos de incluir esta fuerza forjadora de suposiciones y perspectiva en el “Ser verdadero”» (XV, 321): «Esta realidad creadora, logificadora, ordenadora y falsificadora es la realidad mejor garantizada» (ibíd., 281), «así que podríamos vernos tentados a suponer que no hay nada más que forjadores-de-conceptos, vale decir, sujetos falsificadores». En el mismo pasaje resume Nietzsche su doctrina en las siguientes y monumentales palabras: «Parménides dijo: “No pensamos lo que no es”; nosotros, en el otro extremo, decimos: “Lo que puede ser pensado debe ser, ciertamente, una ficción”.» Lange presenta pasajes muy similares[*] sobre el valor de lo que es no existente y, sin embargo, pensado, es decir, de la apariencia. Desde este punto de vista, la apariencia no debe ser censurada y atacada por los filósofos como lo ha venido siendo hasta ahora (cfr. VII, 55), y la ilusión, mientras pruebe ser útil valiosa y al mismo tiempo estéticamente inobjetable, debe ser afirmada, deseada y justificada. El «perspectivismo» nos es «necesario» (XV, 321).

***

Sobre la utilidad y necesidad de las ficciones religiosas

Esta comprensión de la utilidad y necesidad de las ficciones seguramente habría llevado a Nietzsche, con el tiempo, a reconocer también la *utilidad y necesidad de las ficciones religiosas*. Con frecuencia se ha planteado la cuestión de hacia dónde se habría visto dirigido Nietzsche en el curso de su desarrollo si la prematura catástrofe de 1888 no hubiera puesto fin a este último. La respuesta es que Nietzsche, después de haber revelado tan pródigamente el lado malo de los conceptos religiosos, necesariamente se habría dirigido a subrayar también su lado bueno, y a reconocerlos una vez más como útiles e incluso como ficciones necesarias. Estaba en el camino directo al respecto. En lo que ha precedido, hemos encontrado una serie de expresiones que señalan en esta dirección, expresiones en las que él reconoce la necesidad histórica del mundo conceptual religioso**[34]**. Anteriormente (p. 103, nota 16) nos encontramos con un pasaje notable, de considerable reminiscencia kantiana, en el que se dice que el hombre no debería, ciertamente, creer en los presupuestos religiosos de la moral tradicional, pero debería, no obstante, actuar de acuerdo con ellos y tomarlos «como regulativos», es decir, tratarlos como ficciones reguladoras. También es ésta la tendencia de otras cuantas expresiones dignas de nota en el vol. XV: no sólo reconoce Nietzsche que debemos la «ilusión» religiosa un «fortalecimiento artificial» (429), sino que encuentra a la «especie hombre» empobrecida, ahora que no está ya en posesión del poder de inyectar tal ilusión en la realidad, que no está en posesión del poder de «forjar ficciones»**[35]**, que, en otras palabras, se ha convertido en «nihilista» (294). En la p. 34 dice en su exagerado lenguaje: «Catástrofe: ¿y si la falsedad es algo divino? ¿Es que no puede consistir el valor de todas las cosas en el hecho de que son falsas? ¿No debiéramos creer en Dios no porque es**[36]** verdadero, sino porque es falso? […] ¿Y si no es más que la mentira, la falsificación, la lectura de significados lo que constituye un valor, un sentido, un propósito?». Y en un notable aforismo apunta en la cuenta del siglo XIX, por oposición al XVIII, cuyo «espectro» era la razón, la «fuerza» de que dio prueba al hacerse «más tolerante» para con la religión: «No nos esforcemos en ocultar la cara opuesta de las cosas malas»: «La intolerancia para con los sacerdotes y la Iglesia» ha disminuido; incluso la objeción de los racionalistas de que es inmoral**[37]** creer en Dios «nosotros la tomamos como la mejor justificación de esta creencia»; porque las ficciones religiosas, en su capacidad mítica**[38]**, no deberían ser medidas por un canon moral, sino por una lógica.

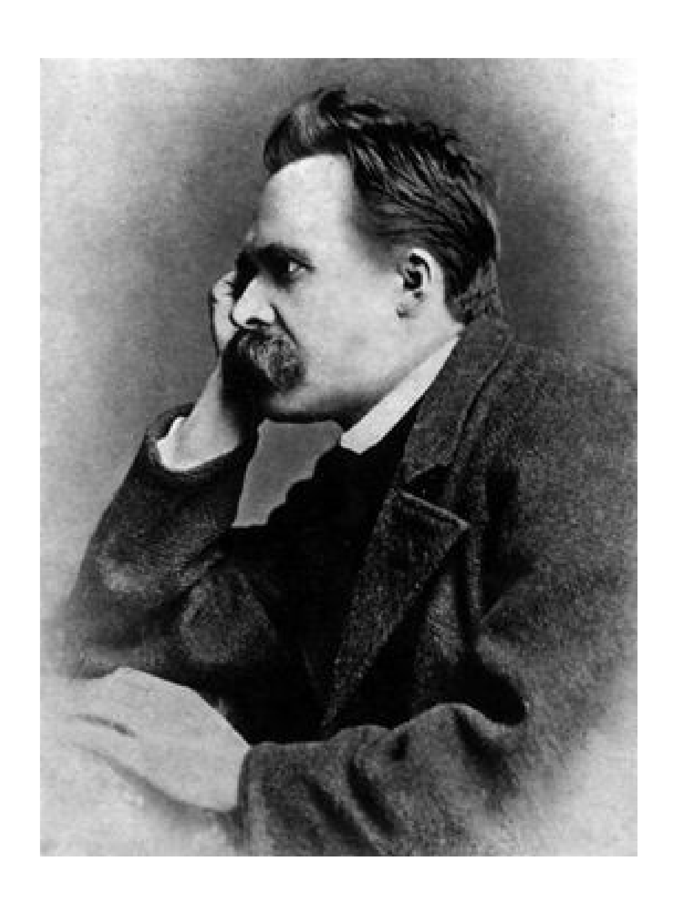
Estas expresiones son las precursoras de un más amplio período final del desarrollo de Nietzsche, que fue interrumpido por su enfermedad. Inevitablemente, Nietzsche habría llegado al camino tomado por el Kant que él tan completamente

malinterpretó, y también seguido por F. A. Lange, el Lange que tanto le influyó en su juventud. No habría revocado a su *Anticristo*, cuyas incisivas verdades, de una vez por todas, habían de ser dichas, pero habría presentado la «cara opuesta de las cosas malas» con la misma implacable franqueza: habría «justificado» la utilidad y la necesidad de las ficciones religiosas.

El fragmentario ensayo de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es uno de esos raros textos filosóficos que entendidos y no entendidos en la materia coinciden en calificar de deslumbrantemente originales.

Su autor lo compuso aún no cumplidos los treinta, en el verano de 1873. Pero el manuscrito no rebasó apenas el círculo de los amigos y permaneció largo tiempo inédito, viendo la luz por vez primera después del fallecimiento del pensador. Durante la primera mitad del siglo XX prevaleció entre lectores y comentaristas, incluidos los ideólogos nazis, la imagen del Nietzsche de última época, de perfil más bien profético-religioso, que se inicia con la magna obra *Así habló Zaratustra*.

Pero después de la Segunda Guerra Mundial, ya entrados los años cincuenta, volvió a emerger en Europa el perfil, ya entrevisto por Lou Salomé, de un Nietzsche intelectualista, librepensador e ilustrado, con visos positivistas, que se interesa por el problema de la verdad y la crítica del conocimiento y se manifiesta en la trilogía, aparecida en la década de 1880, *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *Gaya ciencia.* Así es como ha resucitado hoy el interés por el ensayo póstumo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que es para Montinari el eje sobre el cual pivota todo el pensamiento nietzscheano. La presente edición incorpora textos paralelos de Nietzsche, desde el póstumo «El *pathos* de la verdad», hasta el primero de los *Ditirambos dionisíacos*. Pero con entera independencia de su circunstancia histórica y del lugar que ocupa en la trayectoria intelectual de Nietzsche, este fragmento merece ser leído por sí mismo, por la originalidad de su visión, el brillo de sus imágenes y la facilidad retórica de sus argumentos y porque nos muestra algunas de las más hondas intuiciones de su autor, quien ejercita ya aquí, con la misma maestría que en sus obras de madurez, el análisis genealógico del sentimiento, el arte por él inventado de desenmascarar las ocultas raíces emotivas de nuestras actitudes y juicios de valor que luego cultivaría el psicoanálisis y más recientemente Michel Foucault quiso radicalizar.



Friedrich Wilhelm Nietzsche fue un filósofo, poeta, músico y filólogo alemán, considerado uno de los pensadores contemporáneos más influyentes del siglo XIX.

Realizó una crítica exhaustiva de la cultura, la religión y la filosofía occidental, mediante la deconstrucción de los conceptos que las integran, basada en el análisis de las actitudes morales (positivas y negativas) hacia la vida. Este trabajo afectó profundamente a generaciones posteriores de teólogos, antropólogos, filósofos, sociólogos, psicólogos, poetas, novelistas y dramaturgos.

Meditó sobre las consecuencias del triunfo del secularismo de la Ilustración, expresada en su observación «Dios ha muerto», de una manera que determinó la agenda de muchos de los intelectuales más célebres después de su muerte.

Si bien hay quienes sostienen que la característica definitoria de Nietzsche no es tanto la temática que trataba sino el estilo y la sutileza con que lo hacía, fue un autor que introdujo, como ningún otro, una cosmovisión que ha reorganizado el pensamiento del siglo XX, en autores tales como Martin Heidegger, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Gianni Vattimo o Michel Onfray, entre otros.

Nietzsche recibió amplio reconocimiento durante la segunda mitad del siglo XX como una figura significativa en la filosofía moderna. Su influencia fue particularmente notoria en los filósofos existencialistas, críticos, fenomenológicos, postestructuralistas y postmodernos, y en la sociología de Max Weber. Es considerado uno de los tres «Maestros de la sospecha» (según la conocida expresión de Paul Ricoeur), junto a Karl Marx y Sigmund Freud.

El 3 de enero de 1889 Nietzsche sufrió un colapso mental. Ese día fue detenido tras, al parecer, haber provocado algún tipo de desorden público, por las calles de Turín. Lo que pasó exactamente es desconocido. La versión más extendida sobre lo sucedido dice que Nietzsche caminaba por la Piazza Carlo Alberto, un repentino alboroto que causó un cochero al castigar a su caballo llamó su atención, Nietzsche corrió hacia él y lanzó sus brazos rodeando el cuello del caballo para protegerlo, desvaneciéndose acto seguido contra el suelo. En los días siguientes, escribió breves cartas para algunos amigos, incluidos Cósima Wagner y Jacob Burckhardt, en las que mostraba signos de demencia y megalomanía.

El 25 de agosto de 1900, Nietzsche murió después de contraer neumonía. Por deseo de Elisabeth, su hermana, fue inhumado como su padre en la iglesia de Röcken.

Notas

[1] Idéntica fórmula: *«das phantastische Tier»*, empleó Nietzsche en los escritos póstumos de sus años de madurez. <<

[2] El filósofo cretense Epiménides dejó estupefactos a sus contemporáneos y a la posteridad al pronunciar su paradójica frase: «Todos los cretenses mienten». De la vida licenciosa y la poco fiable condición moral de los cretenses da testimonio, por ejemplo, San Pablo en su *Epístola primera a Tito*. Pero Epiménides, a diferencia de San Pablo, era cretense, y nosotros, al añadir este dato a su mencionada generalización, no podemos menos de quedar lógicamente perplejos: si lo que dice Epiménides: «Todos los cretenses mienten», es verdad, entonces está mintiendo (porque él sería, por esta vez, un cretense que no miente); pero decir que está mintiendo es semánticamente lo mismo que decir que lo que dice no es verdad. La verdad de esa frase, puesta en boca de Epiménides, implica su falsedad y viceversa. <<

[3] Sobre la incidencia de cada una de ambas mujeres en la vida de Nietzsche y sobre la referencia y valoración de sus respectivos libros, véase el Apéndice que figura el final de esta primera parte. <<

[4] Este llamativo párrafo introduce un doble guiño de su autor. Por un lado Nietzsche: ironiza sobre el inasumible dogmatismo idealista de Hegel y su «filosofía de la historia», según la cual el Espíritu es, valga la redundancia, la corona cósmica del cosmos; y por otro rinde tributo, aunque pasándolo por Darwin, al conocido pasaje paralelo al suyo con que había iniciado Schopenhauer el segundo tomo de su magna obra *El mundo como voluntad* y *representación* y en el que se denuncia la perplejidad del ser que piensa al encontrarse situado en el universo material descrito por la ciencia:

«En el espacio infinito hay innumerables globos luminosos alrededor de cada uno de los cuales gira, aproximadamente, una docena de otros globos más pequeños, que reciben su luz de los primeros, calientes en su interior, revestidos de una corteza dura y fría, sobre la cual una capa de humedad ha engendrado seres vivos y conscientes; —esta es la verdad empírica, la realidad, el mundo. Sin embargo, para un ser que piensa es una posición embarazosa verse colocado en una de esas innumerables esferas que giran libremente en el espacio sin límites, sin saber por qué ni para qué, y ser sólo una criatura entre la multitud innúmera de criaturas semejantes que se oprimen, se agitan y se atormentan unas a otras; que nacen y mueren rápidamente en un tiempo sin principio ni fin: todo ello sin que haya nada permanente, a no ser la materia y el retorno de las mismas formas orgánicas, distintas unas de otras, por medio de ciertas vías y canales establecidos de una vez para siempre. Las condiciones exactas y las reglas de estos procedimientos es todo lo que la ciencia empírica puede enseñarnos.» <<

[5] El hijo del filósofo Lessing murió a los dos días de haber nacido. <<

[6] Con esta frase latina, que significa «guerra de todos contra todos», describió Thomas Hobbes en su tratado *De cive (Sobre el ciudadano*, 1642) la situación a la que a su juicio se vería condenada cualquier sociedad humana si se la privase de gobierno. Esa misma idea aparecería luego repetida en el *Leviatán* (1651), la más famosa de sus obras. <<

[7] Ernst Florens Friedrich Chladni (1756-1827) fue un físico alemán al que se ha llamado padre de la acústica. Para observar los modos de resonancia hacía vibrar una placa, frotándola con el arco de un violín, después de haber espolvoreado arena fina sobre ella. Las líneas y figuras que formaba la arena sobre la placa tras la vibración explican el entusiasmo de Napoleón, que exclamó: «El sonido puede verse», cuando Chladni realizó su experimento en 1808 en la academia de Ciencias de París. Al acogerse a esta experiencia Nietzsche está aceptando sin advertirlo una cierta teoría de la verdad como correspondencia por isomorfismo como alguna vez propuso Russell anticipando la teoría figurativa de la verdad desarrollada por Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*. <<

[8] La joven intelectual rusa Lou Salomé contactó con Nietzsche durante un buen número de meses de 1882, teniendo ambos respectivamente la edad de 21 y 37, y mantuvo una íntima, discipular y convulsa relación de amistad con él durante esa temporada, cuando éste, a punto de terminar su *Gaya ciencia*, tramitaba la gestación de *Así habló Zaratustra* (cuya primera parte vio la luz al año siguiente.) Erwin Rohde, uno de los más fieles y antiguos amigos del filósofo consideró excelente el libro que publicó Lou veintidós años más tarde sobre el pensamiento de Nietzsche. <<

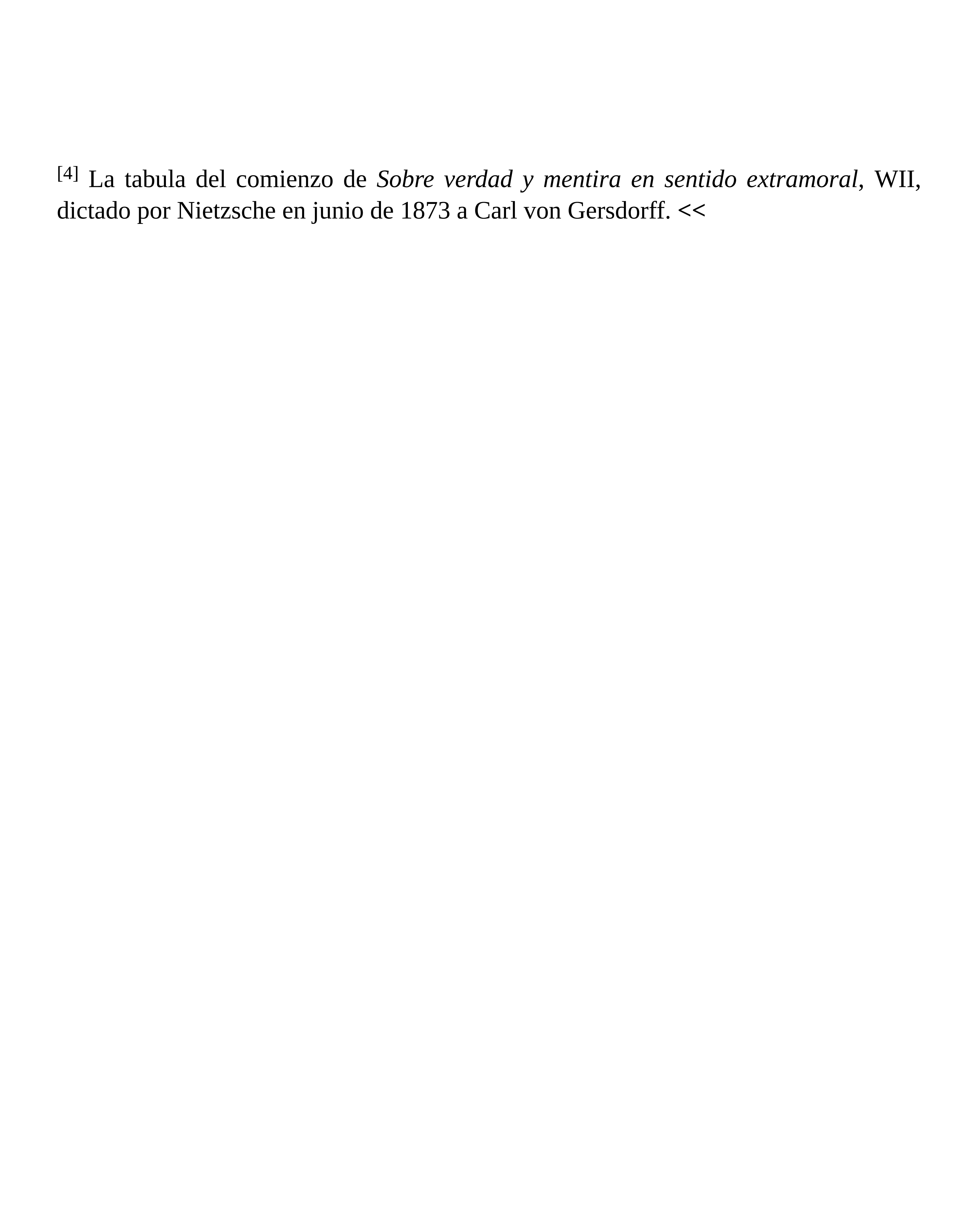
[9] Asombra constatar que la principal producción intelectual de Nietzsche ti urca sólo dos décadas, bruscamente interrumpidas por su súbita pérdida de razón a los 44 años. La primera de esas dos décadas coincide con su estancia de profesor en Basilea (1869-1879) y queda cubierta por *El nacimiento de la tragedia*, las cuatro *Consideraciones intempestivas* y parte de *Humano, demasiado humano*. La segunda década (1880-1888) ni siquiera llegó a ser completa, pues quedó interrumpida por el mencionado colapso mental sufrido por Nietzsche en 1889. Vuelve a asombrarnos tanto el número de volúmenes publicados durante ella como la originalidad, la intensidad y la excelencia de sus contenidos. <<

[10] El lector interesado puede consultar y descargar el texto de estas obras completas, de la edición de Colli y Montinari, en la versión original alemana y en sus traducciones inglesa, francesa e italiana, visitando en Internet la página web «Nietzsche source» del portal **www.hypernietzsche.org**. El argentino Hondo Potel es creador y gestor de un interesante sitio de Internet sobre Nietzsche en castellano: **www.nietzscheana.com.ar** [la web no existe (26-3-24)]. <<

[1] Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga* y *Paralipomena* I, trad. Pilar López, Madrid, Trotta, 2006, «Aforismos sobre la sabiduría de la vida», c. V, p. 413. Cfr. HL 2. <<

[2] Cfr. Heráclito (Diels-Kranz), fr. 101. [Todas las citas sucesivas de los fragmentos pertenecen a la edición de Hermann Diels y Walther Kranz, *Die Fragmente de Vorsokratiker*, Berlín, 1903]. Cfr. también PHG 8. <<

[3] *Heráclito*, fr. 101. Cfr. PHG 8. <<



[4] La tabula del comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, WII, dictado por Nietzsche en junio de 1873 a Carl von Gersdorff. **<<**

[5] Fragmento del capítulo 9 de *El nacimiento de la tragedia*. **<<**

[6] Peter Berkowitz, *Nietzsche, La ética de un inmoralista*, traducción de María Cóndor, Colección Teorema, Cátedra, Madrid, 2000. <<

[1] Gesammelte Briefe, 3.ª ed., 1902, 48, 97. <<

[2] Puede encontrarse en las *Gesammelte Briefe* de Nietzsche, 3.ª ed., 1902, II, 80. <<



[3] Para este conflicto, que ya es aparente en *Geburt der Tragödie [Nacimiento de la tragedia]*, cfr. especialmente *Werke*, X, 109 ss. y 216 ss. <<

[4] «Hay errores del más saludable y beneficioso género» (1,179) y, por otra parte, hay «doctrinas que yo considero como verdaderas pero mortales» (367); de aquí que Nietzsche apruebe también la indispensable mentira de Platón en la *República* (376, cfr. 487). <<

[5] Es muy sorprendente que Nietzsche reconozca ya aquí la libertad de la voluntad «como un necesario concepto delirante», p. ej. vol. IX, 186, 188 ss., 207; vol. X, 213. El hombre «concibe la libertad como si pudiera también actuar de otra manera», y, en efecto, «el proceso completo de la historia universal continúa como si existiera la libertad de la voluntad». Sin embargo, «la libertad moral es una ilusión necesaria». <<

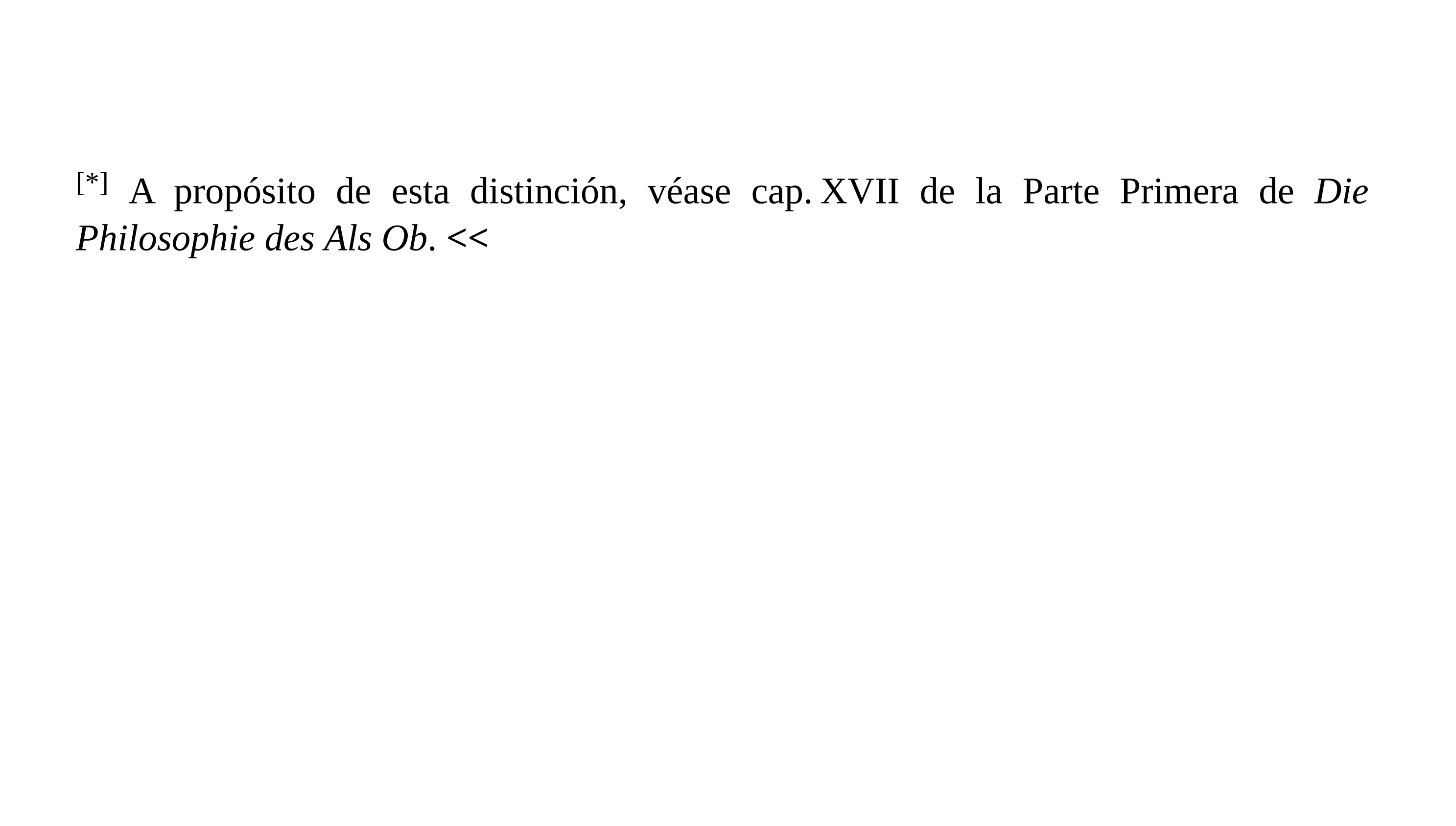
[6] Es en este sentido en el que también debemos entender la importante frase siguiente (vol. I, 128, cfr. 110)»: «El tremendo valor y sabiduría de Kant y Schopenhauer llevó a cabo la más difícil de todas las victorias, la victoria sobre el optimismo que yace oculto en la esencia de la lógica.» Cfr., para optimismo y pesimismo lógico, pp. 159 ss. <<

[7] Estos escritos son *Menschliches Allzumenschliches [Humano, demasiado humano]*, vols. II-III; *Morgenröthe [Aurora]*, vol. IV; *Fröhliche Wissenschaft [Gaya ciencia]*, vol. V; juntamente con los volúmenes suplementarios XI y XII, 1-233. <<

[8] En este sentido dice pacientemente en XI, 21: «¿por qué no podemos aprender a considerar la metafísica y la religión, el juego legítimo de los mayores?». Y similarmente podemos hacer con las «ilusiones del otro mundo» (XI, 66). «Puede haber errores necesarios», dice (XI, 320) en contradicción expresa con lo que Pascal afirma de los dogmas cristianos. A veces necesitamos la ceguera y debemos permitir que ciertos errores y artículos de fe permanezcan intactos en nosotros «mientras nos mantengan en vida» (XII, 48). En otro pasaje (XII, 212) parece reprobar esta «adhesión consciente a la ilusión y la obligatoria asimilación de ésta como base de nuestra civilización», que él mismo encuentra necesaria; pero la crítica se dirige contra un abuso de Richard Wagner. <<

[9] Nietzsche se refiere frecuentemente, por ejemplo en XII, 26 ss., a este «error de identidad», el cual, como el error de la permanencia, contribuye, según dice, al desarrollo de la creencia en «cosas» y «sustancias». <<

[10] El mismo pasaje continúa: «Nuestras sensaciones de espacio y de tiempo son falsas, pues, si se las verifica consistentemente, llevan a contradicciones lógicas. En todos los cálculos científicos operamos inevitablemente con un número de cantidades imaginarias, pero dado que estas cantidades son, en definitiva, constantes, como por ejemplo nuestras sensaciones de tiempo y espacio, los resultados científicos adquieren absoluta rigidez y certeza.» En otras palabras, siempre pensamos y operamos con errores constantes (II, 36 ss.) Nuestra concepción empírica del mundo, por tanto, se basa en «presupuestos fundamentales erróneos»; «el mundo como idea significa el mundo como error». En este contexto Nietzsche alude expresamente a Kant: «cuando Kant dice: “la razón no deriva sus leyes de la naturaleza, sino que las prescribe a la naturaleza”, eso es, con respecto al concepto de naturaleza, completamente verdadero.» Esta frase de Kant, como podemos inferir de otras referencias ocasionales a ella, produjo gran impresión a Nietzsche: es justamente esta fuerza de la mente «creadora», «activa», su actividad «inventiva, poética y falsificadora», lo que Nietzsche, como veremos, subraya repetidamente. Hay, pues, en Nietzsche mucho más de Kant que lo que generalmente se imagina. <<



[*] A propósito de esta distinción, véase cap. XVII de la Parte Primera de *Die Philosophie des Als Ob*. <<

[11] El Como-si aparece también en II, 271, como una indicación de ficción convencional, e (ibíd., 333) como una expresión de la ficción del Estado constitucional; en V 302, por el contrario, es la fórmula de una hipótesis. <<

[12] Vol. VI: *Zarathustra [Zaratustra];* vol. VII: *Jenseits von Gut und Böse [Más allá del bien y del mal], Genealogie der Moral [Genealogía de la moral];* vol. VIII: *Götzendämmerung [El crepúsculo de los ídolos], Antichrist [Anticristo].* **<<**

[13] «La verdad no significa la antítesis del error, sino la relación de ciertos errores con otros errores que se caracterizan, por ejemplo, por ser más antiguos, más completamente asimilados, por ser tales que no sabemos vivir sin ellos, y cosas por el estilo» (XIII, 87) (cfr. mis observaciones al final del cap. XXV de la Parte Primera de *Die Philosophie des Als Ob* sobre «la Verdad como forma más conveniente de error»). La antítesis no es «verdadero» y «falso» (ibíd., 69). «¿Qué es lo que nos fuerza a suponer una esencial antítesis entre “verdadero” y “falso”?» (VII, 55). <<

[14] En XII, 43, encontramos «nuestro poder lógico-poético de determinar las perspectivas en todas las cosas», y, de una manera asaz kantiana, Nietzsche habla de «la abundancia de errores ópticos» que inevitablemente fluyen de ahí y que debemos mantener conscientemente. Este modo perspectivo de creación imaginativa, que se halla en todos los seres orgánicos, dice Nietzsche, constituye un acontecer, un acontecer interno que acompaña al externo (XIII, 63). <<

[15] Porque el engaño y la falsificación son necesarios para la vida, al menos tan necesarios como las ideas verdaderas, no sólo el hombre, de acuerdo con Nietzsche, se ajusta a ellos, sino también toda vida orgánica: «la ilusión […] comienza con el mundo orgánico» (XIII, 228); «así lo han hecho la humanidad y todos los seres orgánicos; han procedido ordenando el mundo en la acción, en el pensamiento, en la imaginación, hasta que han hecho de él algo que pueden usar, algo con lo que pueden contar» (ibíd., 84); «la capacidad de crear (hacer, inventar, imaginar) es la capacidad fundamental del mundo orgánico» (ibíd., 80); «en el mundo orgánico comienza el error: cosas, sustancias, atributos, actividades… éstos son los errores específicos por medio de los cuales viven los organismos» (60, 63). Pero el hombre no se da por contento con estas falsificaciones menores: «Son las falsificaciones mayores y las interpretaciones lo que en el pasado nos ha arrancado la simple felicidad animal» (29). En este sentido llama ya Nietzsche, en XIII, 37, al hombre «el animal fantástico», y habla, en XI, 278, de la «impertinencia de nuestra fantasía»; la importancia de la fantasía es subrayada en XII, 36; de ella surge nuestro «instinto de hacer-mitos» (ibíd., 123),y la totalidad del «lenguaje-de-imágenes» de la ciencia (147), toda nuestra «fantasmagoría idealista» (ibíd., 3), la cual, sin embargo, como «mentira» consciente, es un elemento necesario en la vida (XIV, 269). <<

[16] En los fragmentos póstumos del vol. XIII, a estas ficciones científicas se las llama con preferencia «hipótesis reguladoras», donde «hipótesis» (como en Lange) es imprecisamente empleada en lugar de «ficción». Así se dice en XIII, 59: «causa y efecto» no es una verdad, «sino una hipótesis por medio de la cual humanizamos el mundo. Por medio de la hipótesis atómica hacemos el mundo accesible tanto a nuestros ojos como a nuestro cálculo.» Una mente «fuerte» es capaz de rechazar el carácter delirante de tales conceptos absolutos y, sin embargo, continuar manteniéndolos como «hipótesis»; así también ibíd., 54 ss., 59 ss., 80, 85. A la totalidad de la visión mecanicista de la naturaleza, especial mente la «concepción de la presión y el impacto» se le puede conceder validez sólo «en el sentido de una hipótesis reguladora para el mundo de la apariencia ilusoria»; «la concepción mecanicista debe ser concebida como un principio regulador del método» (81-82); en este sentido Nietzsche nos anuncia el «triunfo del método de pensamiento mecanicista, antiteleológico, como una hipótesis reguladora», y como «consciente» además. Así, «los físicos matemáticos construyen para sí mismos un mundo-de-puntos-de-fuerza con el cual pueden calcular» (84) vale decir «como una verdad provisional en cuya línea podemos trabajar» (73) (en otras palabras, como una «hipótesis de trabajo») aunque fácil mente puede reconocerse que «la suposición de átomos» es puramente subjetiva (61). Así dice también: «para que podamos calcular, primero tenemos que imaginar» (XII, 242). En otros pasajes lo que Nietzsche ha dicho aquí del cálculo se aplica al pensamiento en general. Para el valor de las ficciones regula doras, cfr. también XIV, 322. Especialmente significativo es este pasaje del vol XIII, 139: «la mente hasta ahora ha sido demasiado débil y demasiado incierta de sí misma para captar una hipótesis como una hipótesis y, al mismo tiempo, tomarla como guía: esto requería fe». Juzgar esto en función del contexto hace referencia a la moralidad. Así, la mente «fuerte» debería ser consciente de su naturaleza ficticia y aun así «tomarla como directiva». No necesita «creer» en ella, sino actuar basándose en ella: ¡casi un *dictum kantiano*! De la mecánica con sus presupuestos, especialmente los del átomo y del espacio vacío, dice Nietzsche (325): es «una especie de método ideal, regulador, y nada más». <<

[17] Cfr. La discusión del *tolerabiter vera* en la Parte II, § 22 y § 24 de *Philosophie des Als Ob*. <<

[18] El «mundo del Ser» es una invención —hay sólo un mundo del Devenir—; en este mundo inventado del Ser se halla la razón de que el poeta se observe a sí mismo también como «ser» y se contraste con él (XIV, 52). El Ser es, en consecuencia, un producto del pensamiento, la sustancia es un «error» (311,386). «La real prerrogativa que suponemos tras el estilo de los artistas se vanagloria de haber creado este mundo», dice Nietzsche en XIV, 15, punto menos que inscribiéndose en la tradición kantiana. <<

[19] Para otras observaciones sobre «alma», «espíritu», etc., cfr. XIV, 27,338. <<

[20] «El número es, al ciento por ciento, una invención» (XIV, 34). «Las fórmulas aritméticas son sólo ficciones reguladoras» (44). Lo mismo se sostiene de las fórmulas geométricas: «una línea recta no ha tenido lugar jamás» (42). «Los objetos de la matemática no existen» (320). <<

[21] Los conceptos «individuo», «persona», etc., son desde luego falsos, pero sirven admirablemente para simplificar el pensamiento (XIV, 37); son, no obstante, «engaños» (325 ss.); como todos los conceptos antes enumerados, son «falsos, y sin embargo errores permanentes» (326). <<

[22] Acerca de la teoría atómica como una simple construcción figurativa para propósitos de cálculo, cfr. XIV, 325. <<

[23] Sobre la «mitología del concepto-de-sujeto», cfr. XIV, 329. <<

[24] «Nuestros “medios y fines” son abreviaturas muy útiles para hacer tangibles y concretos a los procesos» (XIV, 45). <<

[25] Sobre causa y efecto, como consecuencias de una concepción errónea de la relación de sujeto y predicado, cfr. las observaciones de XIV, 22,27. <<

[26] Las perspectivas están enteramente provocadas por la simplificación: «La vida es sólo posible por medio de fuerzas delimitantes, creadoras-de-perspectiva» (XIV, 45). En este sentido también habla Nietzsche de un «instinto, exclusivo y selectivo» (46). La naturaleza simplificadora, y por tanto falsificadora, de nuestro pensamiento es frecuentemente subrayada, por ejemplo en XIV, 34, 320. Hay «simplificaciones de los hechos verdaderos temporalmente permitidas» (42). Cfr. XIII, 80 ss.: simplificar-falsificar-inventar; cfr. también 241, 249: «El intelecto es un aparato para la simplificación» y para analizar (245). <<

[27] De la ilusión en el arte, especialmente el arte épico, dice Nietzsche que el narrador habla a su admirada audiencia *como si* hubiera estado presente en los hechos que narra, a pesar de que esa audiencia sabe bastante bien que esto es un engaño, etc. (XIV, 132); el arte en general consiste en «una transformación intencional, vale decir, falsificación» (134). A este respecto, permítaseme acotar también el siguiente y significativo aforismo (XIII, 207): «No medir el mundo con nuestros sentimientos personales, sino *como si* fuera un juego y nosotros fuéramos parte del juego.» Este fecundo pensamiento, que proviene de los antiguos estoicos, se encuentra también ibíd., 282: «Observar nuestra manera de vivir y actuar como una parte en un juego, incluyendo en ello nuestras máximas y principios…». <<

[28] La expresión «ficción» aparece también ocasionalmente en los dos pri meros períodos, pero en un sentido despectivo; p. ej., en el vol. II, 355, Nietzsche habla de las ficciones sobre las que descansaba la Iglesia medieval, y en IV, 99, de la ficción del concepto general «hombre». <<

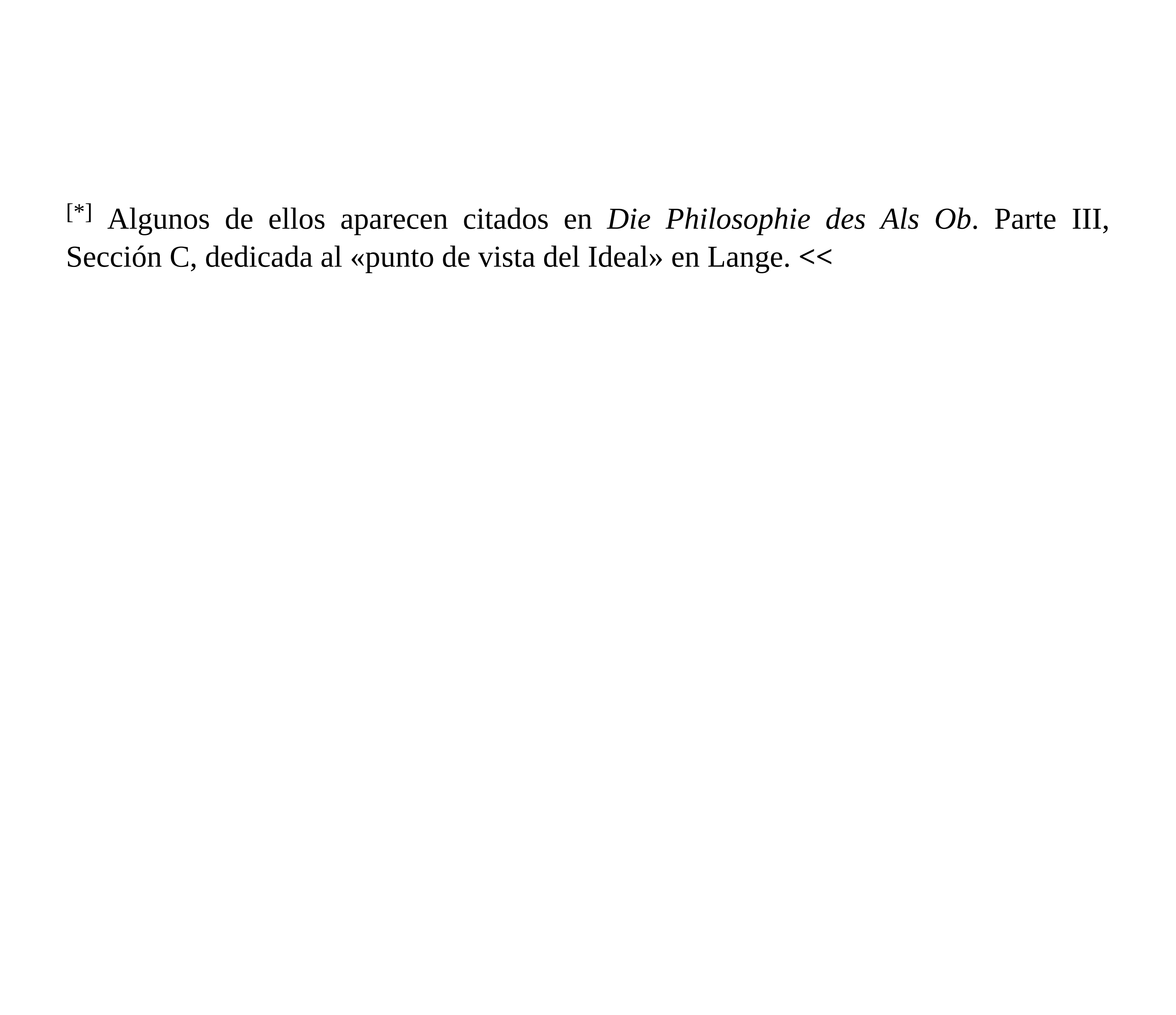
[29] En estas dos obras (vol. VIII) encontramos, naturalmente, expresiones similares; así, en las pp. 77 ss. todas las categorías son designadas como «prejuicios de la razón», como «mentiras» y como «ficciones vacías», que poseen en el lenguaje y la «metafísica lingüística» un «permanente abogado». El Yo, la Voluntad Libre, la Cosa, el Átomo son «ficciones» en el mal sentido (94 ss., 99). El *Antichrist [Anticristo]* ataca todas las entidades «imaginarias», la totalidad del religioso «mundo de ficción» y la «ficción dualista» (231-233), como simples «mentiras» en el mal sentido (261, 264, 270 ss., 281 ss., 287, 296 ss.). Y similarmente en XII, 21-23, 49, 87, 148. Desde este punto de vista Nietzsche (49) ataca la concepción de que el hombre está, por una parte, ajustado a la «visión perspectiva» y de que puede, por otra, poseer una consciencia de esta disposición engañosa —lo cual es en otro lugar su propia doctrina —. <<

[30] Compárese a este respecto el magnífico Himno a la Ilusión, al «Olimpo entero de la Ilusión» (VIII, 209 y XII, 246 ss., 290-293), a la «mentira» en el buen sentido = la creación de mitos. Compárese XIII, 35: es, dice Nietzsche, un «prejuicio creer que el filósofo debe luchar contra la ilusión como si fuera su real enemigo». Cfr. ibíd., 50, 71,81,88 (la ilusión perspectiva como una ley de conservación). En la p. 130 dice, casi a la manera de Kant: «Estamos ajustados a errores ópticos» y podemos incluso preguntar cuál es la «más útil creencia» = error (207, cfr. 121, 124, 138). «Los procesos internos son esencialmente productores de error porque la vida sólo es posible bajo la guía de poderes delimitantes creadores-de-perspectiva» (XIV, 45). «La consciencia es algo esencialmente falsificador», dice en el mismo lugar. <<

[31] «El pensamiento no es un medio de “conocimiento”, sino un medio de designar, ordenar y manipular sucesos para nuestro uso»; «el pensamiento es la causa y la condición tanto del “sujeto” y del “objeto”, como lo es de la “sustancia” y de la “materia”, etc.» (XIII, 51 ss.). «El poder de invención que crea categorías opera al servicio de nuestras necesidades, a saber, de la seguridad y rápida inteligibilidad sobre la base de convenciones y signos» (ibíd., 55). Cfr., para tales «signos representativos», ibíd., 66,83 ss. El pensar es identificado con «crear imágenes» (234). <<

[32] Compárese a este respecto las observaciones de las pp. 313-321: el concepto de átomo se basa en la «perspectiva de la consciencia»; «es en consecuencia, de por sí, una ficción subjetiva»; la visión mecánica del mundo se hace posible «por medio de dos ficciones», la del movimiento y la del átomo. «Necesitamos unidades para calcular, pero esto no significa que tales unidades existan»: la mecánica se basa en el «lenguaje de imágenes» de «materia, átomo, presión, impulso, gravedad», y en este sentido es una «semiótica» práctica «para nuestro uso en el cálculo». Cfr. también XIV, 45 para «la teoría atómica». <<

[33] Cfr. también XIII, 60 ss. para la necesaria «mitología» de la categoría de causalidad y los conceptos ficticios de alma, átomo, etc., que dimanan de ella: también se incluyen aquí «las unidades ficticias» de las facultades psíquicas (70). <<



[*] Algunos de ellos aparecen citados en *Die Philosophie des Als Ob*. Parte III, Sección C, dedicada al «punto de vista del Ideal» en Lange. <<

[34] El importante y bello pasaje (VII, 84-90) donde son detalladamente ensalzadas las religiones como «medios educativos y ennoblecedores», es aquí especialmente pertinente. Es verdad que Nietzsche, al mismo tiempo, señala «la cara opuesta del mal» y sostiene que las religiones han de dar cuenta de todo el daño que han hecho. Pero también afirma: «Tal vez no haya nada tan digno de respeto en el cristianismo y el budismo como su arte de exhortar incluso a los más humildes para transportarlos a una más alta ordenación ilusoria de las cosas a través de la piedad» (Kant tiene frases similares). Este arte, es verdad, surge de una «voluntad de falsedad a cualquier precio», pero es justamente por esta razón por la que los *homines religiosi* «deben ser contados entre los artistas, como pertenecientes a su más alto orden», entre los cuales, también, «la voluntad de engaño es acompañada por una buena consciencia» (472). Incluso en el *Anticristo* tiene Nietzsche, desde este punto de vista, una palabra amable para el «gran simbolista», Cristo, y para el «simbolismo primitivo» del cristianismo, aunque deplora su desarrollo en el sentido de «un cada vez más grande error» (VIII, 259, 262). Nietzsche tiene tan poco que objetar en contra de tales mitos, que hace apelación a «un mito del futuro» (XII, 400). Como ensayo de un tal mito-del-futuro podemos interpretar la idea del «eterno retorno». Es bastante seguro que Nietzsche consideró al principio esta idea como hipotética y después como dogmática, pero, al final, él mismo parece haberla interpretado simplemente como una ficción útil. En este sentido dice de esa idea (XIV, 295): «Tal vez no sea verdad». Y así es posible que O. Ewald *(Nietzsches Lehre in ihren Grundbegriffen [La doctrina de Nietzsche en sus conceptos básicos])* estuviera acertado al interpretar dicho pensamiento como una idea pedagógico-reguladora, al igual que hace G. Simmel. La idea de «superhombre» es, también, una ficción de esta suerte utópico-heurístico-pedagógica. <<

[35] A esta «fuerza presupositiva y perspectiva», que es creadora, logificadora, clasificadora, falsificadora, simplificadora, ordenadora, artificialmente separadora, poetizadora, imaginativa (279, 281, 291), la llama sin rodeos, pero con mu cha propiedad, «la fuerza deseante-de-error que hay en nosotros» (291) y «la voluntad de engaño» (293). <<

[36] En la edición impresa hay un «no» entre el «es» y el «verdadero», que también se encuentra en el manuscrito, pero que es claramente un *lapsus calami* y debe ser corregido. <<

[37] Para la explicación de este punto, cfr. VIII, 207. <<

[38] De acuerdo con XIII, del mismo modo, Nietzsche querría ver la creencia en Dios conservada como un «mito patético». Cfr. también las frases características en XIV, 123,259, sobre la «necesidad» de los conceptos religiosos «inventados». Para la teoría del conocimiento de Nietzsche, cfr. también los dos instructivos trabajos: *Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik [Teoría del conocimiento y metafísica en Nietzsche]* (1902), de R. Eisler, *y F. Nietzsche und das Erkenntnisprohlem [F. Nietzsche y el problema del conocimiento]* (1903), de E Rittelmeyer. <<

FRIEDRICH NIETZSCHE

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento

